



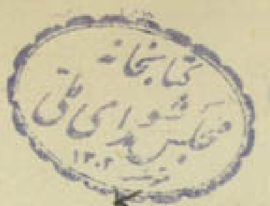
۲۷۵



لوامع النکات - شرح [illegible]

از شیخ عراقی





ركعتين من قيام وفي سند الرواية ايضا اختلاف ففي بعضها عن ابي ابراهيم ع قال قلت له وفي اكثر النسخ
عن ابي ابراهيم ع قال قلت لابي عبد الله ع قال في ك وهذه الرواية صريحة فيما ذكره ابن بابويه
وابن الجنيد وطريق الصدوق الى عبد الرحمن صحيح الا ان ما تضمنته الرواية من سؤال الكاظم ع
لابيه على هذا الوجه غير معهود والمسئلة محل الاشكال اما الاستفادة من التعليل المذكور في مرسل
ابن عمير جواز الاكتفاء بركعة قائما وركعتين جالسا ولازمه الحكم بالتخيير لكن فيه نظر من وجهين
احدهما ما اشار اليه في خبره من انه لا قائل به بين الاصحاب ثانيهما ان الجمود على مقتضى ظاهر
التعليل وان كان ذلك الا انه فذكر الركعتين جالسا عقيب الركعتين قائما في المرسل يدل [illegible]
على ان المقصود حصول تامية الاربع بصلاة الاحتياط على تقدير النقص من دون تلفيق اصل الصلاة
المتمم ولو تم التعليل لصورة حصول تامية بالتلفيق من غير ملاحظة عدم جواز الاكتفاء ما لم يكن في
للركعتين جالسا اصل والاكتفاء ح بخصوص الركعتين قائما في المرسل يدل على ان المقصود
فانه لو كانت الصلاة اثنتين كانت الركعتان تماما لما نقص وان كان ثلثا كانت ركعة واحدة منهما
تماما له والاخرى نافلة فيعلم من ذلك ان ليس المراد حصول التامية ولو بالتلفيق ومن هنا يعلم عدم
جواز الاكتفاء باربع ركعات جالسا بتسليمتين اذ على تقدير كون الصلاة اثنتين يلزم ان يكون
المتمم مجموع الصلوتين كما لا يخفى فتلخص مما ذكرنا ان المستفاد من عموم التعليل انه لا بد من اتيان ما هو
متمم لما نقص من دون ترتيب فيجوز تقديم الركعتين من جلوس على الركعتين من قيام واما الاكتفاء
بركعة من قيام وركعتين من جلوس فلا دليل عليه وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج مختلف المتن فلا
يجوز التعويل عليه وكذا لا يجوز الاكتفاء باربع ركعات جالسا لعدم الدليل عليه ايضا

تنبيهات الاول ان من الشكوك المنصوصة الشك بين الاربع والخمس في الجملة اذ له صور الاولى
ما وقع الشك قبل الركوع وهذه الصورة مما يمكن ادراجها تحت النصوص السابقة بوجهين
احدهما الاخذ بعموم ما دل على البناء على الاكثر والاتمام فانه يمكن هنا فيبني على الاكثر فيكون
ما وقع منه من الركعة جزء للخامسة فيحكم بهدم القيام فيصير الصلاة من جمع الشك بين الثلث والاربع

ولذا لا يجوز تبديل الركعتين من جلوس بركعة من قيام

فيتشهد ويسلم ويعمل عمل الشك بين الثلث والاربع ويسجد سجدتي السهو لزيادة ما وقع منه ثانيهما
الاخذ بمقتضى الاخبار الخاصة الواردة في الشك بين الثلث والاربع فانه يصدق انه فيما مضى صلى
ثلثا او اربعا فيبني على الاربع فهدم القيام مقدمة لذلك فيتشهد ويسلم الثاني وهذا اوفق
بما فيما اهر حيث جزم بان هذه الصورة غير مندرجة تحت شيء من الصور
قال نعم يظهر من بعض الاصحاب امكان علاجه بان يهدم هذا القيام فيرجع شكه الى
ما بين الثلث والاربع ويعمل عمله ثم ناقش فيه بان الظاهر من الصور المنصوصة وقوع
الشك ابتداء لا بجعل وعمل انتهى وجه الاندفاع ان البناء على الاكثر الذي هو مقتضى
العمومات حكمي في هذه الصورة وبعد الشك فبعد البناء على الاكثر يهدم القيام مقدمة
للاتمام وكذا شمول ما دل على ان من لا يدري انه صلى ثلثا ام اربعا لهذه الصورة مما لا ينكر فبعد
يبني على الاربع ويهدم القيام مقدمة للعلاج فالهدم انما هو بعد شمول دليل العلاج لا قبله فلتبين
الثانية ما لو وقع الشك بعد اكمال السجدتين والمشهور بين الاصحاب انه يجب عليه سجدتا السهو و
خالف فيه المفيد والشيخ في الخلاف وابنا بابويه وسلار وابو الصلاح حجة الاول روايات
مثل ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا لم تدر اربعا
صليت او خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثم تسلم بعدهما وما رواه الكليني باسناده
محمد بن عيسى عن يونس عن عبيد الله بن علي الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا لم تدر اربعا
صليت ام خمسا ام زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد فيهما تشهدا
خفيفا وما رواه الشيخ عن زرارة في الحسن بابراهيم بن هاشم قال سمعت ابا جعفر ع يقول قال رسول
الله ص اذا شك احدكم في صلاته فلم يدر زاد ام نقص فليسجد سجدتي السهو وهو جالس وسماهما
رسول الله ص المرغمتين وهذه الاخبار كما ترى صريحة في الدلالة على مقالة المعظم من الحكم
بصحة الصلاة ووجوب سجدتي السهو والمدعى في المقاصد العلية الاجماع على ذلك فما عن خلاف
الشيخ من القول بالبطلان ضعيف الثالثة ما لو وقع الشك بعد الركوع وقبل اكمال السجدتين

والكليني عن ابي بصير في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا لم تدر اربعا صليت او خمسا او نقصت او زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد فيهما تشهدا خفيفا

اكمال السجدتين ولها صور كلها في محل الاشكال وهي ما لو وقع الشك قبل رفع الرأس وبعد اكمال
الذكر في السجدة الثانية او بعد السجدة الثانية قبل تمام ذكرها او بين السجدتين او قبل الرفع
من السجدة الاولى بعد تمام ذكرها او قبل تمام ذكرها او بعد الرفع من الركوع او بعد الانحناء قبل
الرفع بعد تمام الذكر او قبله والظاهر ان حكم الصورة الاولى حكم ما بعد الرفع من السجدة
لعموم هذه الاخبار بخلاف باقي الصور فجميعها خارج عن هذه النصوص ومن النصوص العامة
الواردة في الصور الاربع المذكورة في العنوان اما خروجها عن هذه النصوص فظاهر لان ظاهر
قوله ع صلى المقتضي الغير الصادق على شيء من هذه الصور الا ان يتكلف بانه يصدق صلى
عرفا فيصدق على من في الركوع مثلا انه صلى الركعة وان كانت الركعة لا تتم الا برفع الرأس من
السجدتين كما هو ظاهر الاصحاب على ما قيل واما عدم اندراجها تحت النصوص السابقة فلانه غاية
ما يمكن ان يقال انه يصدق عليه انه صلى فيما مضى ما شك في كونه ثلثا ام اربعا وفيه انه لو كان
ما وقع منه فيما مضى مرددا بين الثلث والاربع وبنى على ان يكون الركعة السابقة هي الرابعة
فلا بد من ان يكون هذه الركعة التي يكون فيها خامسة والبناء على كون هذه خامسة لا يجتمع
مع الامر باتمام الصلاة للزوم زيادة الركن المحكومة بالابطال في شيء من الاخبار السابقة فلا
يمكن جريانها في الصور الثالثة المتشعبة الى هذه الصور الكثيرة فلا بد من استفادة حكمها مما
سنذكره في كلي الشكوك الغير المنصوصة فنقول وبالله التوفيق ان صور الشكوك الغير المنصوصة كثيرة
جدا بحيث يعسر ضبطها واستقصاؤها فردا فردا فالواجب ذكر ميزان كلي يكون هو المرجع في
معرفة احكامها وذلك الميزان يحتمل وجوها منها البناء على الاقل وعدم وقوع المشكوك
كما هو مقتضى اصل العدم فهو الاصل الكلي الذي يعول عليه فيما لم يثبت خروجه من الشكوك
المنصوصة التي بنينا فيها على الاكثر ان قيل اصل العدم لا يجدي في احراز صحة الصلاة
المأمور بها المركبة من الاجزاء المادية والجزء الصوري المعتبر فيها وهو كون الصلاة مقيدة بعدم
الزيادة قلنا انا اذا ما مر بين الاربع ركعات لم يكن فيها زيادة ثم اذا بنينا على الاقل فانا

صح

ان يكون هو الركعة الرابعة فلا اشكال او ما دون ذلك فيؤتى بالباقي ويتم الصلوة لاحتمال
انه بعد احراز الاربع ينفي الزايد بالاصل ثم يعمل في الباقي بما يقتضيه القواعد ولا دليل على
ابطال الزايد المحتمل وتحقيق ذلك ان الاصل العملي في باب الشكوك المتعلقة بركعات
الصلوة هو استصحاب عدم وقوع المشكوك فيه من غير فرق بين الثنائية والثلاثية والرباعية
ووقوع الشك في الاوليين او الاخيرتين لكنا خرجنا عن مقتضى هذا الاصل فيما اذا لم يكن
الاوليتان محفوظتين وسالمتين عن وصف الشك والترديد بالاجماع والمستفيض من الاخبار
وكذا خرجنا عن مقتضاه فيعمل عليه ثم يتم العمل والحكم في جميع الصور الغير المنصوصة هو الصحة
لا البطلان ومنها [illegible] الحكم بالبطلان في الجميع لما استفيد من حصر الشك في
العلاج فيما تعلق بالاخيرتين [illegible] فما تعلق بهما ولا يمكن فيه البناء على الاكثر والاتمام
فيعمها لا علاج له وكلما هو كذلك فالحكم فيه هو البطلان والمستفاد منه تلك
الكلية هو قوله عم اجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن على الاكثر فاذا سلمت
فتمم ما ظننت انك نقصت ونحو ذلك مما تقدم من الاخبار وكل موضع يتمشى فيه ذلك
منحصر في الصور الاربع المنصوصة واما الصور الخاصة فقد علم حكمها فيما بعد الاكمال من
النصوص الخاصة كما ان حكمها بالنسبة الى ما قبل الركوع كان داخلا تحت الصورة الثانية
فبقي حكمها فيما بعد الركوع وحكم غير الصور الخمسة ويحكم في الجميع بالابطال ومنها
الجمع بين قواعد ثلث الاولى قاعدة اصل العدم ومقتضاها كما عرفت هو البناء على عدم
وقوع المشكوك مطلقا الثانية قاعدة الابطال بمجرد عدم حفظ الاوليين الثالثة قاعدة وقوع
المشكوك عند الشك في وقوع الاخيرتين وحيث ان القاعدتين خصصتا للقاعدة الاولى
فعلى هذا يكون الشك في الرباعية على اقسام ثلثة قسم يحكم فيه بالابطال وهو كل شك
تعلق بالاوليين الموجب لعدم حفظهما وقسم يحكم فيه بوقوع المشكوك وهو كل شك
تعلق بوقوع الاخيرتين وقسم يحكم فيه بعدم وقوع المشكوك وهو كل شك تعلق بوقوع ما زاد

هاتان الكلمتان فالشك فيه [illegible]

بوقوع ما زاد على الاخيرتين فكلما سلمت الاوليان وامكن البناء على وقوع الاخيرتين اذا
شك فيهما صحت الصلوة وكلما لا يمكن فيه احد الامرين بطلت والدليل على هذا التفصيل
ان ما دل على البناء على وقوع المشكوك فيه منحصر في الشك المتعلق بالاخيرتين لا ما تعلق
وذلك لوجوه احدها ان المتبادر من السهو في قوله عم اجمع لك السهو كله في كلمتين هو السهو المعهود
الذي تعلق بالاخيرتين لا ما تعلق بالزايد وكذا في ساير العمومات مثل قوله عم الا اعلمك شيئا
متى صنعت الخ ويؤيده قوله عليه السلام الاعادة في الاوليين والسهو في الاخيرتين وقوله عم وفيهن
الوهم وقوله عم انما ذلك بين الثلث والاربع ثانيهما ما دل منطوقا ومفهوما على ان الزيادة
المحتملة لا اعتداد بها في نظر الشرع كالعدم والذي يدل على ذلك ما رواه الكليني والشيخ
قدهما بسند في الحسن عن زرارة وبكير بن اعين في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابي جعفر عم قال
اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا وروى
الكليني بهذا الاسناد عن زرارة عن ابي جعفر عم قال اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة
ركعة لم يعتد بها واستقبل الصلوة استقبالا اذا كان قد استيقن دل بمفهومه على انه
اذا لم يستيقن انه زاد في صلوته المكتوبة ركعة بان شك ولا يدري فلا شيء عليه ولا يعتد
بالشك بل يبني على عدم الزيادة وما رواه الشيخ عن زيد الشحام عن ابي اسامة قال سألته عن
الرجل صلى العصر ست ركعات او خمس ركعات قال ان استيقن انه صلى خمسا او ستا
فليعد وان كان لا يدري ازاد ام نقص فليكبر وهو جالس ثم ليركع ركعتين يقرء فيهما بفاتحة
الكتاب في اخر صلوته ثم يتشهد الحديث وهذا الخبر صريح في ان احتمال الزيادة ملغى في نظر
الشرع فلابد من البناء على عدمها فظهر من ذلك انا لو سلمنا عموم السهو في اخبار البناء على الاكثر
للسهو المتعلق بالزيادة كان اللازم الخروج عنه بمقتضى هذين الخبرين ثالثها ان السهو
في اخبار البناء على الاكثر محتمل للعموم الشامل للشك في الزايد او العدد فلم يعلم تخصيص عموم اخبار
الاستصحاب في الشك في الزايد فيبنى فيه على عدم الزيادة لاستصحاب عدمها والحاصل

في المتن

ان الشك المتعلق بالزايد ينبغي ضمنه على عدم الزيادة اما لانحصار دليل المخرج في الشك المتعلق
بالاخيرتين من جهة العملية او من جهة الخبرين المذكورين واما لعدم العلم بشمول دليل المخرج له
فيكون الاصل سليما وهذا الوجه هو اقوى الوجوه الثلثة وسياتي استظهاره من اول الشهيدين
قدس سرهما في الالفية وثاني المحققين قدهما في الجعفرية واثبت انطباقه على بعض الفروع
فنقول منها الشك بين الاربع والخمس بعد الركوع وفيه وجهان احدهما الحكم بالاتمام
بالمرغمتين بناء على شمول الاخبار السابقة لهذه الصورة ايضا الى انه يصدق عرفا انه لا يدري
صلى اربعا او خمسا فلا يحتاج في هذا الصدق الى اكمال الركعة ثانيهما الحكم بالابطال لانه
شك في وقوع الركعة الخامسة والحكم بعدم الوقوع بالاصل مستلزم للبناء على عدم وقوع بعض
الرابعة مع ان المكلف يحتمل وقوع الرابعة كملا ومقتضى ذلك هو الحكم بوقوعها كلا لما تقدم من
ان مقتضى القاعدة الثالثة انه كلما شك في وقوع الرابعة او شيء منها يبنى على الوقوع ولا يتم
هنا مع البناء بان هذه الركعة ليست بخامسة والسر في ذلك هو ان احتمال كون هذه خامسة
عين احتمال كون ما قبلها رابعة فان بنينا على عدم كونها خامسة لاصالة عدم وقوع الزيادة كان
هذا بعينه بناء على عدم كون ما قبلها رابعة مع ان مقتضى القاعدة الثالثة هو البناء على كون ما
قبلها رابعة مع ان مقتضى الثالثة هو البناء على كون ما قبلها رابعة فهذه الصورة مما لا يمكن فيها
الحكم بوقوع الاخيرتين عند الشك وقد قلنا انه كلما كان كذلك بطلت الصلوة ومنها الشك
بين الاربع والخمس بعد اكمال السجدتين فلو لا فيه النص لقلنا بالصحة لان احتمال الزيادة ينفي
بالاصل فيتعين الطرف الآخر وهو احتمال الاربع فيبنى عليه فيتم الصلوة ويسجد المرغمتين لاحتمال
الزيادة ومنها الشك بين الاثنين والخمس فلا بد من الحكم بالبطلان اذ لا يمكن فيه الحكم
بوقوع المشكوك وذلك لان احتمال كون هذه خامسة عين احتمال كون ما قبلها رابعة وقد تقدم
ان كلما لا يمكن فيه البناء على وقوع احد الاخيرتين عند الاحتمال كان العمل فاسدا ومنها الشك
بين الثلث والخمس بعد الركوع او بعد السجود والحكم فيه ايضا هو البطلان اذ لو بنى على عدم كون هذه الركعة

نظراً

هذه الركعة التي يكون فيها خامسة كان ذلك بعينه بناء على كون ما قبلها رابعة مع انه يحتمل ان يكون
رابعة ومقتضاه الحكم بالخامسة وذلك مناف للبناء على عدم كون هذه خامسة ومنها
الشك بين الاثنين والثلث والخمس والحكم فيه البطلان ايضا لان مقتضى اصالة عدم الزيادة
هو البناء على عدم كون هذه الركعة المفروغ عنها خامسة وهو عين البناء على عدم كون ما قبلها
رابعة مع انه يحتمل ان يكون ما قبلها رابعة ومقتضاه بحكم القاعدة الثالثة هو البناء على كونها
رابعة فثبت انه لا يمكن فيه هذا البناء وكلما لا يمكن ذلك فيه بطلت الصلوة ومنها
الشك بين الاثنين والاربع والخمس في هذه الصورة يحكم بالصحة لان مقتضى اصالة عدم
الزيادة هو البناء على عدم كون هذه الركعة المفروغ عنها خامسة ومقتضى الشك بين كونها
رابعة او ثانية هو البناء على كونها رابعة بحكم القاعدة الثالثة فيبنى على كونها رابعة ويتشهد
ويسلم ثم يركع ركعتين وهو قائم ويسجد سجدتي السهو لاحتمال الزيادة والحاصل انه بعد نفي
احتمال الزيادة بالاصل يرجع الشك الى الشك بين الاثنين والاربع فيعمل عمله ويسجد سجدتي
السهو لاحتمال الزيادة ومنها الشك بين الاثنين والثلث والاربع والخمس بعد السجدتين فيحكم
فيه بالصحة فينفي احتمال الخمس بالاصل فيبنى على الاربع ويعمل عمل الشك بين الاثنين والثلث
والاربع مع سجدتي السهو لاحتمال الزيادة ومنها الشك بين الثلث والاربع والخمس فيحكم فيه
بالصحة فينفي احتمال الخمس بالاصل فيرجع الشك الى الشك بين الثلث والاربع ويعمل عمله
مع سجدتي السهو لاحتمال الزيادة ومنها الشك بين الاخيرتين والست ففي كل موضع كان
احد اطراف الشك الاربع يحكم فيه بالصحة فينفي الزايد بالاصل ويعمل في الباقي عمل المنصوص
وفي كل موضع لم يكن الاربع احد الاطراف يحكم فيه بالبطلان لعدم امكان اجراء اصالة عدم الزيادة
مع البناء فيما قبلها على الاربع للتعارض وكلما كان كذلك يحكم فيه بالبطلان فلو شك بين الثلث
والست بطلت الصلوة اذ لا يمكن الجمع بين عدم كونها سادسة وكون ما قبلها مرتبتين رابعة مع
انه يحتمل ولو شك بين الاثنين والاربع والست او بين الاثنين والثلث والاربع والخمس والست

او بين الثلث والاربع والست كان الحكم في جميع ذلك الصحة فالزائد ينفى بالاصل فيدخل الباقي
تحت احدى الصور المنصوصة لا محالة فيعمل عمل المنصوص مع سجدتي السهو لاحتمال الزيادة في جميع ما
ذكرنا في هذه الفروع وصرح الشهيد قده في الالفية مع احتمال البناء على الاقل في الجميع ايضا ووجهه ما
تقدم الا انه قده في صورة الشك بين الاربع والخمس في اثناء الركوع حكم بالالحاق بما اذا كان
بعد الاكمال ووجهه اما اجراء الاخبار الخاصة في هذه الصورة ايضا على ما تقدم واما البناء على
ان الركعة انما تتم بمجرد الركوع لكن المحكي عن الشهيد الثاني قده في المقاصد العلية الجزم بالبطلان
في جميع الصور ما حكمنا فيه بالبطلان والجزم بالصحة في جميع صور ما حكمنا فيه بالصحة من دون احتمال
البناء على الاقل وحكي نحو ذلك عن المحقق الثاني قده في الجعفرية وكيف كان فما اخترناه هو [illegible]
عليه الدليل والضابط لعل ان الشكوك الغير المنصوصة ثنائية كانت او ثلاثية او رباعية او خماسية
او سداسية او ما زاد و ما بلغ في الزيادة يحكم فيها بالبطلان الا ما لم يكن احد الاطراف الاربع كاملة و
امكان احد الاطراف الاربع كاملة فلا بد فيه من الحكم بالصحة بشرط احراز الثنتين الا اذا قام الاجماع
على البطلان كالشك بين الاربع والعشر بعد اكمال السجدتين موجب للبطلان لكن الاجماع على
البطلان لان احتمال الزائد ينفى بالاصل فيبنى على الاربع والشك بين الثلث والعشر موجب للبطلان
لان نفي احتمال العشر بالاصل لا يجتمع مع البناء في الركعة التي قبلها بسبع مرات على الفساد لعدم مع
احتمال كونها عشرا عين احتمال كون سابقتها بسبع مرات ابعاد او الحكم بوقوع الاربع من قبل كما
هو مقتضى القاعدة الثالثة لا يجتمع مع الحكم بعدم كون هذه عشرا وقد تلخص مما ذكرناه ان الشك
في الرباعية بعد احراز الثنتين على ضربين احدهما ما لا يتجاوز الشك الى الخامسة فما زاد بل تعلق
بما دون الخامسة وصورها اربعة الشك بين الثنتين والثلث والشك بين الثنتين والاربع
والشك بين الثلث والاربع والشك بين الثنتين والثلث والاربع وفي الجميع يبنى على وقوع
المشكوك فيه فيبنى على وقوع الثالثة في الاولى فيؤتى بالرابعة ثم يحتاط بعد ما على وقوع الرابعة
في الثانية والثالثة والرابعة ثم يحتاط وذلك لما تقدم من انه متى احتمل وقوع احدى الاخيرتين

×

ان بلغ

احدى الاخيرتين او كلتيهما او شيء منهما يبنى على الوقوع ثم يكمل العمل و يحتاط الثاني ما تجاوز الشك
الى الخامسة فصاعدا فظرفه مع تعلقه بما دون الخامسة ولا مع تجاوزها عن الرابعة فيقدح احتمال
وقوع الزائد كالعدم فان افتقر بعد ذلك في اتمام العمل الى الاتيان بشيء من الاخيرتين ولو كان
بعض الركعة فالصلاة باطلة اذ مع احتمال وقوع الزائد يحتمل وقوع جميع الاخيرتين قبله
وقد سبق ان احتمال وقوع شيء من الاخيرتين او تمامهما موجب للحكم بوقوعهما فالاتيان بما افتقر
اليه في اكمال العمل من اجزاء الاخيرتين مبني عنه او غير مامور به فان اتى به فغير جائز والا فالعمل
ناقص بمقتضى العلم وان لم يفتقر بعد فرض احتمال الزائد كالعدم في اتمام العمل الى شيء فيتشهد
ويسلم فقولهم بان الاكمال معرض للزيادة في مقام الحكم بالبطلان او ان الشك مشتمل على شكين
صحيحين في مقام التصحيح اشارة الى ما عرفت هنا وقد يستدل في محكي المقاصد العلية على الصحة فيما
لو شك بين الاثنين والثلث والاربع والخمس بعد السجدتين بكونه مشتملا على شكين صحيحين الشك
بين الاثنين والثلث والشك بين الثلث والاربع وعورض بانه كما اشتمل على شكين صحيحين
كذا اشتمل على شكين مبطلين الشك بين الاثنين والخمس والشك بين الثلث والخمس فالحاصل
ان الشك الصحيح دون المبطل مما لا وجه له بل العكس اولى لان المركب يتبع اخس اجزائه كما ان النتيجة
تتبع اخس مقدماتها وهذه المعارضة ساقطة لان الابطال في الشكين المبطلين من جهة دوران
الامر بين المحذورين اجراء اصل العدم في الزائد والبناء على الاقل ومحذوره لزوم البناء على
عدم وقوع الاخيرتين مع ان الدليل دل على البناء على الوقوع عند الشك فيه وعدم امكان
البناء على الاكثر للزوم الزيادة وامثال هذين المحذورين يرتفع بالتركيب فانه بعد ضم الشكين الصحيحين
اذا اجرينا اصل العدم في الزائد لا يلزم البناء على عدم وقوع الاخيرتين بل لا يلزم البناء
على الاربع ولا محذور فيه اصلا فيحكم بالصحة ولما كان اشتماله على الشكين الصحيحين سببا لارتفاع
محذور البطلان لا جرم علل الصحة بذلك فتدبر **التنبيه الثاني** انه ذكر الشهيد الثاني قده
في شرح ان المصنف واكثر الجماعة انما خصوا من مسائل الشك هذه الاربع لانها مورد النص لعموم البلوى

١٢ كرش

في بيان صور تفرع احكام
الشكوك السابقة ان الحكم

بها المكلفين فمعرفة حكمها واجب علينا كما في واجبات الصلاة ومثلها الشك بين الاربع والخمس
وحكم الشك في الركعتين الاولتين والثنائية والثلاثية بخلاف باقي مسائل الشك المتشعبة
فلعلها تتفق نادراً ولا يكاد ينضبط لكثير من الفقهاء قال وهل العلم بمعرفة ما يجب معرفته
منها شرط في صحة الصلاة فتقع بدون معرفتها باطلة وان لم يعرض في تلك الصلاة ما يحتمله تسوية
بينها وبين باقي الواجبات والشرائط التي لا تصح الصلاة بدون معرفتها وان الحق بها على ذلك
الوجه وعدمه لان الاتيان بالفعل على الوجه المأمور به يقتضي الاجزاء لان اكثر الصحابة كانوا
في ابتداء الاسلام عارفين باحكام السهو والشك مع محافظتهم على الصلاة والسؤال عنها عند
عروضه والاصالة عدم عروض الشك وان كان عروضه كثيرا وفي هذه الاوجه نظر واضح والتوقف
مجال انتهى قال في خيره بعد نقل هذه العبارة ولا يبعد ترجيح عدم الاشتراط لما اشار اليه من عدم
اشتغال الصحابة بذلك في صدر الاسلام ولعدم امر النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام اصحابهم بالاشتغال بتعلمه
مع اشفاقهم على رعيتهم وشيعتهم ومبالغتهم في هدايتهم وصيانتهم عن الضلال ولانه يسئل
عنهم في الوقايع الجزئية بعد الوقوع ولم يأمروا بالاعادة مع الموافقة ولم يلزموا على ترك معرفتها
بل وقع الاستحسان في صحة الصلاة على من كان من عادته عدم عروض ذلك الا قليلا وهذه
الوجوه كما دل على ذلك دل على عدم الوجوب ايضا لكن الحق ان بعض المتاخرين نقل عن السيد المرتضى ره
انه حكى اجماع الاصحاب على الاشتراط المذكور ولا يحضرني كلام السيد ره في هذا الباب انتهى وفي
ما استشكل الوجوب واستبعد القول بالاشتراط اقول الظاهر ان معرفة الشكوك ليست الا واجبة
غيرية مقدمية فكلما افضى ترك التعلم الى ابطال الصلاة كان مقصرا وكلما لا يكون كذلك فلا
يكون الجاهل به معاقبا الا على القول بحرمة التجري شرعا او تفصيله ان ترك التعلم في هذه المسألة
العامة البلوى كثيرا ما يفضي الى مخالفة الواقع ويؤدي الى ابطال الصلاة وفي بعض الاحيان لا
يؤدي الى ذلك فكلما كان كذلك فالعقل مستقل بحسنه حسنة غيرية ارشادية محضة نظير حرمة الارتكاب
في الشبهة المحصورة ولكن كون المكلف معاقبا بمجرد عدم مخالفة الواقع فان ادى اليها كان معاقبا

على تلك المخالفة والا فلا الا على القول بحرمة التجري فعلى هذا يكون التعلم واجبا مقدميا عقليا
كوجوب المقدمة العلمية والاصل في ذلك ان دفع العقاب المحتمل وان كان احتماله موهوما
واجب عقلا بخلاف دفع الضرر الدنيوي فان العقل لا يستقل بوجوب دفعه وان كان مظنونا مع
عن كونه موهوما لما وقع في الشرع ايجاب الوقوع في المهلكة الدنيوية كما في الجهاد فاذا دفع العقاب
فكونه معاقبا ام لا يدور مدار وقوع مخالفة الواقع وعدمها لكن الظاهر تخصيص ذلك بما اذا لم يكن
الاحتمال كالعدم عند العقلاء كما في الشبهة الغير المحصورة فان احتمال الوقوع في محذور مخالفة الواقع فيها
ملحق بالعدم ولذا لم نجب فيها الاجتناب والشكوك النادرة الظاهر انها مما لا يجب معرفتها كما لا يجب الاجتناب
عن شبهة غير المحصور لاتحاد المناط فيهما وهو انه قلما يتفق للمكلف الابتلاء بها ثم قلما ان يتفق
له الوقوع في مخالفة الواقع فمعرفتها غير واجبة عقلا كما ان الاجتناب في شبهة غير المحصور غير
لازمة لا عقلا ولا شرعا اما عقلا فلضعف احتمال الوقوع في محذور مخالفة الواقع في نظر العقل
واما شرعا فلما دل عليه النص والاجماع بل العقل احتمال الوقوع في محذور المخالفة في الشكوك النادرة التي
لا يبتلي بها المكلف الا نادرا من قبيل الاحتمال في شبهة غير المحصور فهو من جزئيات الشبهة الغير المحصورة
وفي التحديد حصر الاحتمالات وتشخيصها بين ما لا يوجب الوقوع في محذور المخالفة وبين ما يوجبه
والحاصل انه ما ذكرنا من وجوب معرفة احكام الشكوك انما يتم في الشكوك العامة البلوى التي
تداول ذكرها في الكتب وهي الشكوك الاربع او الخمس بالحاق الشك بين الاربع والخمس والشكوك
المتعلقة بالاوليين والمغرب والثنائية اما غيرها من الشكوك النادرة فلا دليل على لزوم معرفتها
من جهة معرضية قلة الابتلاء بها الا ترى ان الشك بين الواحد والخمس وبين الاثنين والسبع مثلا
مما لا يتفق غالبا بل لم يجر العادة بوقوعه فاي دليل دل على الحكم بلزوم معرفته وكيف كان ففي
فلا دليل على كون معرفة حكم تلك الشكوك واجبة بحيث يتوقف صحة الصلاة عليها كسائر
الشروط بل غاية ما في الباب هو ما ذكرنا من الوجوب المقدمي ويترتب على ما ذكرناه فروع الاول
لو اتفق ابتلاء المكلف بواحد من الشكوك النادرة وهو لا يعلم حكمه فهل يمضي ولا يبعد ان يقال

ما تمام الصلوة بداعي السؤال ولا يبعد جواز القطع ايضا لعدم ثبوت حرمة القطع في حقه مع احتمال
انقطاع الصلوة بنفسها لكون الشك مبطلا في الواقع وهو لا يلزم بحكم الامتثال بالتخيير بينهما
تقدير الثاني لو تحرى المكلف وترك التعلم في المسائل العامة البلوى ودخل في الصلوة
مشروعا ثم ابتلى بالشك الذي لا يعلم حكمه فهل له حيلة في تصحيح صلوته ام لا الظاهر انه لا علاج
له فتبطل صلوته لعدم الجزم بالنية لو اراد اتمامها فيبطل الصلوة بمجرد حصول هذا الشك لاستلزامه
الاخلال بالنية الثالث لو نوى عدم الابتلاء به فهل له ترك التعلم اتكالا على ظنه في المسائل
التي يجب معرفة حكمها ام لا وجهان مبنيان على اعتبار الظن المتعلق بالامور المستقبلة وعدمه فان
اعتبرناه كما هو غير بعيد للانسداد فله ذلك والا فلا يجوز له ذلك الرابع لو نوى عدم الابتلاء
وقلنا باعتبار ظنه فلا اشكال في ان دخوله مشروع فان ابتلى بالشك فالظاهر جريان التخيير بين
القطع والاتمام بنية السؤال التنبيه الثالث اختلفوا في وجوب التروي وعدمه على اقوال
ثالثها التفصيل بين موضع الافتراق فيجب والاشتراك فلا فلو شك بين الثلث والاربع وهو
قائم لا يجب عليه التروي ح بل يأتي بما هو مشترك بين الركعتين حتى يرفع راسه من السجدتين وانما
يأتي به بداعي المطلوب النفس الامري من دون البناء على احد الطرفين بل مترددا بينهما فاذا رفع
راسه من السجدتين والشك باق وجب عليه التروي فاذا استقر الشك بنى على الاكثر واتم الصلوة
تنقيح هذه المسئلة يتم في ضمن امور الاول في معرفة ما هو المراد من روايات الباب فانها بين
ما عبر فيها بالبناء على الاكثر وما بقيد بمفاده وبين ما عبر فيها بالعمل على الاكثر والاخذ به فنقول
ان القسم الاول بحسب المعنى ظاهر في العزم على الاكثر في مرحلة الظاهر لا مجرد تطبيق الحركة والسكون
على طبق الاكثر وان كان مترددا في عزمه بخلاف القسم الثاني فانه ظاهر في المعنى الثاني وهذا وهم
فان القسم الثاني كالقسم الاول في التعبير بالبناء غاية الامر ان لفظ البناء غير موجود في اللفظ
لكنه مراد قطعا وذلك لان العمل لا يتعدى بكلمة الاستعلاء الا باشراب معنى البناء او تقدير
لفظه عليه فلا فرق في حقيقة التعبيرين فلا فرق عند التحقيق بين القسمين فان كان القسم الاول

القسم الاول ظاهرا في العزم على الاكثر كما هو الحق فليكن القسم الثاني كذلك ايضا وبالجملة لا قائل
في ان البناء على الاكثر المدلول عليه بالروايات عبارة عن العزم وتعميم القصد الى عمل مطابق
للاكثر في مرحلة الظاهر وظاهر الاخبار كونه مترتبا على الشك بلا فصل لانه الذي يقتضيه الشرع
الثاني في معرفة ان مقتضى النية المعتبرة في الصلوة ماذا فانه ربما يدعى ان مقتضاها
كون المصلي بحيث كلما التفت الحالة في الاثناء يجب عليه تعميم العزم على عمل معين بعنوانه
مفصل اما واضحا كما اذا كان حافظا الصورة عمله تفصيلا فيعلم انه اتى بركعتين مثلا وبقي
عليه ركعتان فانه يعزم على فعل الركعتين الباقيتين من دون التردد في عزمه وقصده واما ظاهرا
كما اذا كان غير حافظ لصورة عمله من جهة الشك لكنه يعزم على الاكثر وعلى فعل ما بقي منه بعد العزم
على الاكثر ظاهرا فهو قاصد لفعل مقدار معين من العمل بعنوان مفصل وهو كونه اخر الصلوة مثلا
ولا يكون في قصده تردد اصلا بحسب عنوان العمل الذي يأتي به وقد يقال ان اقصى ما يقتضيه
النية هو كون المكلف قاصدا لشيء ما معين وان كان لا يعلم عنوانه وانه من الركعة الثالثة او
الرابعة فلا يقدح تردده في عنوان العمل بعد معلومية مقدار العمل الذي يأتي به وهذان الاحتمالان
مع قطع النظر عن وجوب التروي وعدمه بل هما متطرقان على القولين في المقصود انه حين يريد
الاشتغال بالاتمام سواء كان قبل التروي على القول بعدم وجوبه او بعده على القول بوجوبه هل
يجب عليه تعيين ما يأتي به وقصد عنوانه من انها الركعة الاخيرة مثلا اولا بل يكفي الاشتغال بعمل
معين وان كان غير عالم بوجهه تفصيلا الاقوى ان تعيين احد الاحتمالين لا يخلو عن اشكال
وان كان الثاني منهما لا يخلو عن قوة لكن في النفس بعد شيء لاحتمال ان يكون الاقتصار على مجرد
الاشتغال بعمل معين من دون معرفة عنوانه وتردد المكلف بين العنوانين منافيا للجزم بالنية
المعتبرة في الصلوة اجماعا ثم على المختار كما ادعى وجها للقول بوجوب التروي في موضع اشتراك
العمل لان عمدة ما استدلوا به على وجوب التروي هو لزوم الاخلال لولاه ومعلوم انه غير
لازم في موضع اشتراك العمل واما على الاحتمال الاول فلا فرق بين موضع الاشتراك وموضع الافتراق

فلو قيل بوجوب التروي في الثاني لزم القول بوجوبه في الاول ايضاً فالتفصيل خال
عن الوجه **الثالث** في معرفة ان البناء على الاكثر المترتب على مجرد الشك في الروايات اذا
قلنا بكفاية البناء العلمي من دون لزوم تعميم العزم على عنوان العمل كما هو المختار لا بد من التصرف
فيه بان يقال بان البناء على الاكثر انما امر به في الروايات لاجل كونه مقدمة للعمل فلا يجب عنده
الاشتغال بالعمل المشترك اذ لا حاجة الى البناء على شيء ح وانما وقت الحاجة آن رفع الرأس
من السجدة الاخيرة اذ ح يفترق العملان فيحتاج الى البناء على الاكثر المدلول عليه بالروايات
وبالجملة لا بد ان يقال ان هذه الروايات انما وردت في بيان العلاج وانما يحتاج الى العلاج في
موضع الافتراق لا في حال الشك المشتغل المكلف بالعمل المشترك الذي فرضنا انه لا حاجة فيه الى
البناء على شيء فظاهر الروايات وان كان ترتب البناء على مجرد الشك من دون فصل ولكن يعلم
بان المقصود الامر بالبناء على الاكثر لاجل العلاج الغير المحتاج اليه في موضع الاشتراك فلا مناص
عن رفع اليد عن هذا الظاهر نعم على القول بعدم كفاية البناء على وجه التردد بين وجهي العمل في
موضع الاشتراك اما بعد التروي على القول بوجوبه او قبله على القول بعدمه **الرابع** في معرفة الشك
المدلول عليه بالروايات ولا في معرفته خلاف فاعلم ان المراد به الشك المستقر لا مجرد الشك الخطوري
وقيل بان المراد كل ما يطلق عليه الشك في العرف وذلك لان للشك مرتبتين احدهما مجرد التردد
الذهني ولو كان انما بحيث يكون اسباب رجحان احد الطرفين او اليقين باحدهما حاضراً في
الخزانة فيحتاج حصول الرجحان الذهني الى ملاحظة ما والتفات ما اليها فلا يحتاج الا التفاتها
الا الفحص عن اسباب الرجحان وهذا مسمى بالشك الخطوري الذي ربما يدعى ان منصرف الاخبار
غيره ثانيتهما المستقر الذي لا يحصل استقراره الا بعد اليأس عن امارات الظن باحد الطرفين والفرق
بين المرتبتين ان في الاولى امارات الظن باحد الطرفين او اسباب القطع باحدهما حاصلة في خزانة
النفس بالقوة القريبة من الفعل فيحتاج حصول القطع او الظن الى ادنى التفات للنفس الى
القوة الحافظة بخلاف الثانية فيحتاج في تحصيلها الى كسب جديد وربما تفتيش ولا يجدي تفتيش

اذ حال الشك

كان وقت العلاج [illegible]
هو وقت الشك لا بعد فعل
المشترك فعلى البناء على الاكثر
ولو كان في موضع الاشتراك صح

الشك

بل ينبغي تحيره شاكر فعلى هذا امر قائل بوجوب التروي ان اراد ان الشك الخطوري اذا حصل فلا يجوز
الرجوع الى حكم الشك المقرر له في الشرع بل يجب تحري او نظر ما والا اختل الامر على المصلي
فهو حق لا محيص عنه وان اراد ان الشك اذا حصل وان كان لا يرجى ارتفاعه من اول الامر
يجب عنده التروي والتحري فلا دليل عليه مضافاً الى ان اطلاقات الاخبار تدفعه ودعوى
الانصراف بعد ذلك ممنوعة اشد المنع هذا قال المحقق الوحيد البهبهاني قده في شرح المفاتيح ما نصه
قال في شرح اللمعة وغيره ان الشك المعتبر الذي يبطل به الصلوة كالشك بين الاوليين مثلاً
او الذي يوجب الاحتياط بعد البناء على الاكثر والتسليم كالشك في الاخيرتين من الرباعية
او غيرهما من الشكوك لا يكون معتبراً بمجرد الشك بل بعد استقراره بالتروي عند عروضه ومنعه
بعض المتأخرين مستدلاً باطلاق الاخبار فبمجرد عروض الشك بين الاوليين مثلاً تبطل الصلوة
وتبطل عليه [illegible] ولا يخفى فساده لان الاطلاق انما ينصرف الى الكامل وهو المستقر لا مجرد الخطور
والبدار كما لا يخفى على من لاحظ المحاورات العرفية في قولهم انا شاك في كذا وقولهم لا ادري ان هذا
كذا او كذا وقولهم فلان لا يدري انه كذا او كذا او لم يدر انه هكذا او لم احفظ او لا تحفظ وامثال
هذه العبارات مع انه لو تم ما ذكره لم يكد يوجد من لا يكون كثير الشك مع ان العادة التروي
في استحصال المطلوب والخلاص عن الاشتباه فيه ودفع خزازات الالتباس ومفاسد عدم الروية
كما هو واضح بلا مرية فلا يقولون انا شاك وامثاله على سبيل الاطلاق الا بعد عدم الحصول
وعدم الخلاص سيما اذا ارادوا العلاج [illegible] يبنون امرهم سيما في قولهم كذا
التوقيفية مثل الادوية والمعاجين وكيفية علاج الامراض الى غير ذلك وخصوصا العبادات
كما لا يخفى وايضا كثيراً ما نظهر الحال بالتروي او مضي زمان ما بعد ان شك البداري فهو لا يجزم
ذكر انه شك الا انه بعد التروي ظهر كذا او بعد زمان فان ظهر ان الامر كذا كان كذا وامثال هذا
فتامل وايضا لو اعتبر البداري يلزم الهرج والمرج وحتى قد [illegible] هذا التروي هو الذي اهل العرف
يبنون عليه امرهم في حكمهم بانا شاكون في كذا واستقر شكنا وامثال هذا وبالجملة هو الذي يجيء

او هكذا

فيأمره بان يقول اني شككت في كذا وكذا الى غير ذلك وهو حد معروف مسلم ينبغي عليه الامر في المحاورات
من دون تأمل كما هو الحال في المحاورات والاسئلة والاجوبة بين الكل من دون شائبة اشكال
من احدهم ولا تزلزل والحاصل ان المراد بالمستقر الشك كالذي يقولون شككنا وامثال ذلك على
سبيل الاطلاق فلاحظ مع ان بعض الاخبار ينادي بالترديد والاستقرار مثل قول الصادق (ع)
اذا لم تدر ثلثا صليت او اربعا ووقع رايك على الثلث فابن على الثلث وان وقع رايك على
الاربع فسلم وان اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين وانت جالس وفي رواية وان كنت لا تدري
ثلثا صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيء فكذا وان ذهب وهمك الى شيء فكذا وفي رواية من سهى
فلم يدر كذا او كذا واعتدل شكه فكذا وان كان اكثر وهمه الى كذا فكذا الى غير ذلك من امثال هذه
الاخبار وكذا ما ورد من انه ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها وكذا الاخبار
المذكورة في كثرة الشك وما ورد من حفظ الصلوة بالخاتم ونحوه وغير ذلك فتدبر جدا انتهى ولقد
اجاد عما افاد والحق بالنجاة عما فوق المراد ولعل المراد من بعض المتاخرين الذي منع وجوب التروي
مستدلا باطلاق الاخبار صاحب ذخيرة حيث قال واعلم انه ذكر الشارح الفاضل في شرح يع من
عرض له الشك في شيء من افعال الصلوة يجب عليه التروي فان ترجح عنده احد الطرفين عمل عليه
وان بقي الشك بلا ترجيح لزمه حكم الشاك والروايات عن هنا خالية عن الدلالة على ذلك فان مقتضاها
ان الظان يعمل بمقتضاه والشاك يعمل بما رتب عليه ولا احتياط فيما ذكره ولعل الى هذا المنع صاحب
المدارك ايضا حيث قال بعد نقل عبارة الشارح الفاضل قده والروايات لا تعطي ذلك وانما تدل
على ان من ظن احد الطرفين عمل عليه ومن شك في فعل يترتب عليه حكمه ولا ريب ان اعتبار التروي
اولى واحوط انتهى ثم ان القول بوجوب التروي ربما يستفاد من كل من عبر بقوله لا حكم للشك
مع غلبة الظن كما استفاده في شرح يع حيث قال وان اعتدل الوهم احتاط بما ذكره ومعنى غلبة
الظن باحد الطرفين مع كون الفرض حصول الشك الموجب لاستواء الطرفين المنافي للترجيح الذي
هو لازم الظن ان المصلي اذا عرض له الشك ابتداء في شيء تروى وجوبا فان ظن احد الطرفين

يعني انه رجح في نفسه وقوعه على الطرف الآخر عمل عليه وان بقي الشك كما كان من غير ترجيح لزمه حكم
الشاك فالظن لا يجتمع مع الشك في حالة واحدة لتضادهما بل في زمانين فممن عبر من الاصحاب في
المسئلة بقوله لا حكم للشك مع غلبة الظن اراد به المعية المجازية لتقارب الزمانين وعبارة
المص قده خالية عن هذا التكلف انتهى اقول ويستفاد من هذا الكلام بعد التامل التام
ان المصلي اذا انقدح في نفسه احتمال ولم يدر انهما متساويان حتى يكون شكا او يكون احد الطرفين
راجحا على الآخر حتى يكون الطرف الراجح ظنا والمرجوح وهما فعند ذلك يجب عليه ان يتروى
حتى يتحقق ذلك له فيعمل بمقتضاه ولذا عنونه بعض مسئلة الشك في ان ما في نفسه شك او ظن
وكيف كان فلو عرض عروض تلك الحالة للمصلي كما لعله غير عزيز فحكمه التروي كما ذكره قده
اذ ليس لتلك الحالة حكم الشك ولا حكم الظن فلا بد له ان يتروى حتى يتعين له احدهما فيبني
عليه بل يمكن ان يقال ان الانسان بعد عروض تلك الحالة مجبول بالتروي كما لا يخفى على العاقل
ثم اقول قد ظهر من كلام الوحيد المتقدم من كلامه الآخر في حاشيته ان محل الكلام هو
الشك الخطوري فالقائل بوجوب التروي ينفي ترتيب اثر الشك عليه والقائل بعدمه يرتب اثر
الشك عليه وهو بعيد بل النظر ان عدم ترتب اثر الشك على مجرد الشك الخطوري البدائي وفاقي
بين بعض العلماء في الاحكام الشرعية وبين العقلاء في احكامهم العرفية فلا ارى احدا يرتب اثر
الشك على مجرد الخطور الذهني بالنسبة الى الافعال الماضية التي يحصل فيها الرجحان باحد الطرفين
بل العلم بايسر ما يكون من التفات الذهن اليها او يستقر الشك كيف مع كون الحال هكذا كيف يعمل
صاحب هذا الشك الخطوري عمل الشاك من غير روية ولعل الوجه في ذلك خروج مثل هذا
عن موضوع الشك ضوعا بحسب العرف والعادة كما قيل او عدم الاعتداد به وتنزيله منزلة عدمه لاجل
عدم استقراره وكونه في معرض الزوال غالبا بايسر ما يكون من التفات الذهن او لانه لو بني
على الاعتداد به لاختل الامر على المكلف ولزم المخالفة الكثيرة للواقع المعتبرة بالمرجح والمرجح في كلام
الوحيد قده او لانه خلاف ما يستفاد من الاخبار المتقدمة بالتقريبات التي اشار اليها الوحيد قده

نعم هذا ان كان مراد القائل بلزوم التروي عدم الاعتداد بالشك الخطوري فهو حق لا محيص عنه
بل لا اشكال ولا خلاف فيه ظاهرا بل كيف يدعى نفي الخلاف في ذلك مع ما نرى من
ذهابهم الى عدم الفحص في الشبهات الموضوعية وان حصل بمجرد الخطور الفكري الا ترى انه لو خطر
بالبال انه كان خمرا او خلا فله ان يتناوله من غير ترو في كونه خمرا ام خلا فيقع في محذور آثار الحرمة
قلنا الشك الحاصل في الموضوعات الخارجية شك مستقر دائما اذ انه لا يزال على الحالة
التي كان عليها ولم يتفحص عنه بخلاف الخطور الذهني المتعلق بما مضى من اجزاء الزمان سبب حصول
الظن باحد الطرفين في الغالب محقق موجود وانما يحتاج حصوله الى الالتفات للذهن اليه
من دون توقف على فحص خارجي فالتفرقة بينهما واضحة وان كان المراد رفع محض ابتداء الشك
كان يلاحظ سجدته التي جعلها علامة او خاتمة او خطرات ذهنية التي علم انها حصلت في ركعة
كذا وفي حال كذا من صلوته مثلا وبعبارة اخرى ان كان حكم هذه الشبهة الموضوعية مغايرا
لحكم سائر الشبهات الموضوعية الغير المحتاجة الى الفحص اجماعا فاثبات هذا يحتاج الى دليل الا انه
مما دل على عدم الاعتداد بالشك الخطوري مرة ان لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية على خلاف
قاعدتهم المقررة فلزوم الفحص في المقام وامثاله محتاج الى دليل خاص وليس في الباب الا ما يتوهم
دلالتها على ذلك كالخبر العامي اذا شك احدكم فلينظر احرى ذلك الى الصواب والمروي عن الصادق
بعدة طرق اذا وقع وهمك على الثلث فابن عليه وان وقع وهمك على الاربع فسلم وانصرف وان
اعتدل وهمك فافعل كذا والخبر العامي لو سلم دلالته غير مصحح سنده كما في المنتهى والحمل بعد عدم
وجوده في كتب الاصحاب كما قيل واما الباقي فاقصى ما يستفاد منها عدم الاعتداد بالشك الخطوري
وهو ان يقع الوهم استعارة من وقوع الطائر بعد ما كان يتقلب يمينا وشمالا في طيرانه فلا بد
ان يكون هنالك بان يكون المكلف قبل الوقوع شاكا شكا مستقرا متحيرا مائلا تارة الى كذا واخرى
الى خلافه حتى يقع وهمه على احد الطرفين فالوقوع مسبوق بالشك المستقر لا بمجرد الخطور فاذا
كان عدم الوقوع شرطا في ترتيب آثار الشك فلا بد من الفحص احرازا لهذا العنوان وكذا الحال فيما دل

ترتيب

مقصود

فيما دل على ان الاعتدال في الوهم سبب لترتيب آثار الشك مما لا يصغى اليها لان الوقوع الى
احد الطرفين يكفيه مجرد سبق الشك وان كان اضعف مرتبة فلا يدل الا على عدم الاعتداد
بخطرات الذهن كما عرفت هذا ويمكن ان يقال ان تقييد اطلاقات الادلة لترتيب آثار الشك
على مجرد ما يسمى شكا من غير حالة منتظرة فلا يوجب وجوب التروي عند الشك وعدم آثاره
عليه الا بعد التروي تقييد للاطلاقات من غير دليل لكن هنا كلام ربما ينفع في اثبات
وجوب التروي وهو ان تلك الاحكام في الحقيقة احكام للغفلة التي هي سبب الشك
المعبر عنها في الاخبار بالسهو والسهو على قسمين احدهما ما هو مستقر لا يرجى زواله بالا
لتفات والآخر ما يكون سريع الزوال بمجرد اعمال الروية والغالب كون الشك مسببا
عن السهو بالمعنى الثاني كما ان منصرف الاخبار هو السهو بالمعنى الاول فاذا حصل السهو بالمعنى
الثاني فلا عبرة به اذ لا دليل على ترتيب الآثار على ما يتولد منه من الشك فلا بد من التروي
حتى يحصل الظن باحد الطرفين او يستقر الشك او يتقوى الغفلة فتدبر ثم ان الظاهر عدم الخلاف
في عدم لزوم التروي حتى يحصل اليأس كما قيل بل يكفي مسماه عرفا فتدبر وهل محل التروي
هو المحل الواقع فيه اول طرو الشك سواء كان هناك عمل مشترك بين طرفي الشك ام لا
او محله عند افتراق العمل وجهان مبنيان على ان تمييز المشتركات بعضها عن بعض لازم على تقدير
الالتفات ام لا وقد تقدم ما يوضح ذلك فراجع وقد تحصل من جميع ما ذكرنا ان للتروي صورا
ثلث الاولى ان يعرض للمصلي في حال اشتغاله بالصلوة حالة شك سريع الزوال غالبا
وهو ملتفت بان تلك الحالة حالة شك لكنه شك بدوي خطوري ولا شك ان مثل
هذا الشك ليس موضوعا لشيء من الاحكام الثابتة للشك لان الانسان من جهة كونه طالبا
للعلم مجبول على التروي الموجب لتبدل الحال عنه في هذه الحالة بطلب العلاج من كون في
نفسه فلا حاجة الى البيان وهذا هو مراد الوحيد البهبهاني قده ولا اظن احدا يخالف في
ذلك الثانية ان يعرض له حالة فيلتفت انه شك او ظن كما استظهرناه من كلام الشهيد الثاني قده

ترتيب

مناص

في ذلك ولما لم يكن لهذه الحالة حكم وجب ان يتوقف حتى يتحقق له احد الطرفين فيعمل بما هو حكمه
الثالثة ان يعرض حالة غفلة ابتدائية سريعة الزوال وهذه الغفلة وان كانت قد تبقى
شكا مستقرا الا ان الاخبار الدالة على حكم الشك لما لم تكن شاملة لها بعد امكان زوالها
بالتروي فيجب ان يتروى كي يزول الشك او يبقى مستمرا فيعمل بحكمه وهذه العلة محل خلاف فهم
والاقا الاولان مما لا الحق وجه مخالف فيه بينهم وكيف كان فان ارادوا من وجوب التروي
الاستقصاء خلافه لكونه احد فردي المخير فهذا بعيد والله الهادي لامعة في بعض هنا
مسائل الاولى لو غلب على ظنه احد طرفي ما شك فيه بنى على الظن وكان كالعلم قلت
هذا العنوان بقرينة ذكره بعد الشك في اعداد الركعات ظاهر الاختصاص بالظن المتعلق بها
فلا يعم الظن بالافعال وان صرح بعض الشراح بالعموم ثم المراد من الظن في قوله على ظنه هو
مجرد الاحتمال لان الظن والوهم والشك قد تطلق على مجرد الاحتمال من غير نظر الى كون
احد الطرفين راجحا او مرجوحا ومن ثم قال الحلي قده في محكي كلامه ولو تساوت الظنون
اذ مراده تساوي الاحتمالات فمعنى قول المحقق قده في العنوان لو غلب على ظنه احد طرفي
ما شك فيه هو انه لو صار احد طرفي ما شك فيه غالبا على ما في نفسه من الاحتمال وحاصله
انه لو ظن باحد الطرفين فليس المراد الظن الغالب المرجح كما زعم بعضهم وكيف كان فهذا
الحكم اعني كون الظن المتعلق بالركعات كالعلم اجماعي فلا يجب الاحتياط ولا سجود السهو
ونحو ذلك بل قيل ان الظن معتبر في مطلق المسائل الاربع بل وغيرها مما تقدم حتى الشك
في الاولتين والثنائية والثلاثية على المشهور نقلا وتحصيلا بل في ظاهر الخلاف او
صريحه الاجماع عليه كما عن المصابيح والغنية وكري وغيرها وفي الرياض صرح به او بالاجماع
جماعة بلا خلاف فيه يعتد به اجده فيما عدا الاولتين والثنائية والثلاثية فمن شك
مثلا بين الاثنتين والاربع وظن الاثنتين او الاربع بنى عليه اي جعل الواقع ما ظنه
اقل او اكثر حتى لو كان زائدا على الاربع بان غلب على ظنه الخمس فانه يجري عليه حكم من زاد خا

وبعضهم في واحد من المقامات الثلاثة [illegible] ولا دليل عليه ثم ان [illegible] التروي [illegible] الفحص

عنها الموجب لانكشاف الواقع مما انسقط به وجوب التروي صح

في الجملة

فيه

من زاد خامسة وربما قيل ان ما دل على اعتبار الظن في الركعات سواء كان في الاولتين او الاخيرتين
مثل الصحيح ان كنت لم تدر كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد الصلاة بناء على كون المراد من
قوله لم تدر كم صليت المعنى الشامل للشكوك المتعلقة بالاخيرتين ايضا معارض لما دل على
اعتبار العلم والحفظ في الاولتين وانه لا يجوز فيهما العمل بغير العلم سواء كان هو الظن او الشك
تعارض العامين من وجه وتوضيحه ان مفهوم الصحيح انه ان شك ولم يدر كم صلى ووقع وهمه
على شيء فلا يجب عليه اعادة الصلاة سواء كان في الاولتين ام في الاخيرتين والمستفاد
من مفهوم قوله ع حتى تحفظهما انه اذا لم تحفظ الاولتين سواء كنت ظننت او شككت فاعد
فدل على ان كلا من الشك في الاولتين مبطل فالتعارض تعارض العامين من وجه وهذا صحيح
اذا كان صفة الحفظ والعلم معتبرة في الاولتين من باب الموضوعية بحيث اذا انتفت انتفى شرط
الصحة سواء وجد الظن او الشك واما اذا علم ان طريقة الاصحاب كون العلم معتبرا من باب
الطريقية فان ما دل على اعتبار مطلق الظن سواء كان في الاولتين او في الاخيرتين
يجعله قائما مقام العلم فاذا ظن في الاولتين احد الطرفين فهو حافظ لهما شرعا فلا وقع لما ذكره
من التعارض اذ ادلة اعتبار الظن حاكم على دليل اعتبار العلم في الاولتين لصيرورة الظن
ح قائما مقام العلم فلا تعارض بينهما كالتعارض بين الدليل والحاصل انه قد يتمسك بعضهم
على اعتبار الظن في الاولتين بمفهوم صحيح صفوان السابق ان كنت لا تدري كم صليت
ان كان هو الفرع المعروف في كتب الفقهاء الذي عدوه [illegible]
من الشكوك المبطلة المقتضي لصورة من صور الشك في الاولتين
ايضا فلا شك ان قضية المفهوم وهو المعبر عنه بقولنا ان لم تدر كم صليت
ووقع وهمك على شيء فلا يجب عليك اعادة الصلاة اعتبار الظن في هذا الفرع فيخصص
به ما دل على عدم اعتبار الظن وكان الشك يعني ابطال الصلاة بهما في الاولتين كان هذا المفهوم
اخص مطلقا من تلك الادلة وان كان المراد منه ما يعم جميع الشكوك سواء تعلقت بالاولتين او

او الاخيرتين فدل هذا المفهوم على اعتبار الظن مطلقا سواء كان في الاولتين صح

والاصل

بالاخيرتين والغداة والمغرب فقضية المفهوم اعتبار الظن في الجميع فيكون الظن في الاولتين ايضا
بل في مورد مطلق الشكوك المبطلة معتبرا وهو المطلوب واما اعتراض بعض الاصحاب على هذا
الاستدلال بهذا التقريب الذي ذكرناه بان مقتضى عموم هذا المفهوم اعتبار الظن مطلقا سواء
تعلق باعداد الاولتين او الاخيرتين ومقتضى ما دل على وجوب الاعادة اذا لم يحفظ الاولتين
او لم تسلما من السهو او لم يتيقنهما المصلي وجوب الاعادة عند عدم الحفظ والسلامة
واليقين سواء كان المصلي ظانا باحد طرفي ما شك فيه او شاكا ولا شك ان التعارض
بين المفهوم المذكور وبين عموم هذه الادلة تعارض العامين من وجه فلا بد من الرجوع الى
الاصل والاصل حرمة العمل بالظن وكونه كالشك فيكون حكمه حكم الشك من الفساد
فمدفوع اولا لما في خيرة من اخراج الظن المتعلق باعداد الركعتين عنه يستلزم اخراج
الظن المتعلق بالمغرب والصبح ايضا اذ النص وارد في الجميع ولا ترجيح فيلزم اطراح
المذكور لان ضعفه ظاهر بعدما عرفت ان المفهوم يعم جميع الشكوك سواء كانت مبطلة او صحيحة
فبعد اخراج الظن المتعلق بموارد الشكوك المبطلة منطوق المفهوم لا يلزم طرح المفهوم بالمرة
لبقاء الظن المتعلق بالاخيرتين تحت المفهوم ولا لما في هم من تسليم التعارض وترجيح
جانب المفهوم لاعتضاده بالشهرة لانه ايضا كما ترى بل لان اصل التعارض مبني لابتنائه
على احد امور ثلثة باطلة احدها ان يكون ما دل على اعتبار الحفظ واليقين في الاولتين
من باب التعبد والموضوعية وان يكون مفاد المفهوم ايضا اه وصف الظن من حيث هو مع قطع
النظر عن احراز الواقع لما كان حكمه حكم عدم الاعادة من غير فرق بين تعلقه بالاولتين او
بالاخيرتين ثانيها ان يكون اعتبار العلم في الاولتين من باب الموضوعية وكان مفاد المفهوم
اعتبار الظن مطلقا من باب الطريقية ثالثها عكس ذلك والدليل على بطلان اعتبار العلم
في الاولتين من باب الموضوعية مضافا الى فهم الاصحاب ما دل من الاخبار على لزوم اثبات
الاولتين فان المراد من الاثبات تحصيل احراز الواقع فيدل على ان وجه اعتبار العلم والحفظ

والا على كون اليقين معتبرا في الاولتين صح

والحفظ ايضا ذلك لا لاجل خصوصية في صفة الحفظ واليقين وانه لو كان العلم موضوعا
لزم ان يكون الاخبار الدالة على عدم حكم السهو للامام مع حفظ المأموم وبالعكس وعلى ضبطهما
بالحصى والخاتم وحفظ الغير وعلى جواز التعويل على قول البينة مخصصة لما دل على اعتبار
العلم في الاولتين خلافا لما لو كان العلم طريقيا بل المستفاد من اخبار الباب ان الشرع عند الشك
في الشكوك المصححة ايضا نصب طريقا آخر الى الواقع كما يرشد الى ذلك التعليل في البناء
على الاكثر عند الشك بين الثلث والاربع وصلاة الاحتياط على الحال من الشك من حيث كونه صفة
من الصفات كما يدل عليه التعليل كغاية الامر ان الشرع لم يرض بهذا الطريق من الشكوك التي حكم فيها
بالبطلان بل اكتفى بما هو طريق في نفسه كالعلم وارشد عليه فيقوم مقامه ما جعل الشرع بمنزلة
العلم كالظن ومن هنا يعلم ان اعتبار الظن ايضا ليس من باب الموضوعية فاذا ثبت ان اعتبار
العلم والظن في هذا الباب من باب الطريقية ارتفع التناقض لان مفاد ادلة اعتبار الحفظ في
الاولتين هو لزوم احراز الواقع ومفاد المفهوم جعل الظن بمنزلة العلم في احراز الواقع
فالمفهوم حاكم على ما دل على اعتبار العلم في الاولتين لان عدم العمل بالظن فيهما مع قطع النظر
عن هذا المفهوم انما هو لاجل عدم الدليل على تنزيله منزلة العلم ولا شك ان المفهوم دليل
فيكون التعارض بينهما صوريا كالاصل والدليل ثم انه قال في خيرة اطلاق كلام المصنف
يقتضي عدم الفرق بين الاولتين والاخيرتين والرباعية وغيرها وبهذا التعميم صرح
الشهيدان وابن زهرة ره وهو ظاهر كلام الشيخ في ط ومن يقول في ذلك خلافا الا ان ابن ادريس
فانه يدل على اختصاص الحكم بالاخيرتين لكن لا يخفى ان ظاهر كلام المفيد قده في المقنعة والشيخ
في يه ايضا يقتضي ذلك فانهما ذكرا ان الشك في عدد الصبح والمغرب وعدد الركعات
بحيث لا يدري كم صلى يوجب الاعادة من غير استفصال ثم ذكرا احكام الشك في الاخيرتين و
استفصلا بين غلبة الظن وعدمها ووافقهما المحقق في فع وعلى نحو ذلك كلام الشيخ قده
في كا لكنه علل الحكم في الاخيرتين عند غلبة الظن بتعليل يقتضي انسحاب الحكم في الجميع وكلام

ظاهر

المتعلق ٣

ابن ادريس مضطرب لانه قال لا حكم لهما يعني الشك والسهو مع غلبة الظن لان غلبة الظن
تقوم مقام العلم في وجوب العمل عليه مع فقدان دليل العلم وانما يحتاج الى تفصيل احكام السهو
عند السهو مع غلبة الظن لان غلبة الظن تقوم الى اعتدال الظن وتساويه ثم قال ان السهو
المعتدل فيه الظن على ضروب ستة فاولها ما يجب اعادة الصلاة على كل حال الى ان قال وثانيها
ما يجب فيه العمل على غالب الظن وعد من الاول السهو في الاوليين وثالثة المغرب والغداة وساق الكلام
الى ان وصل الى الضرب الثالث وعد منه الشكوك المتعلقة بالاخيرتين مع غلبة الظن انتهى اقول
وجه اضطراب كلام الحلي قده ان ظاهر صدره يعطي العمل بالظن مع فقد دليل العلم من غير فرق بين
مسائل الشكوك فان ظاهره جواز العمل به في الاوليين والاخيرتين والرباعية وغيرها كما هو مذهب
باقي الاصحاب وظاهر عده الشكوك المتعلقة بالاوليين والمغرب والغداة من القسم الاول
الذي حكم فيه بوجوب اعادة الصلاة على كل حال يعني سواء اعتدل الظن بالطرفين وهو الشك
المصطلح او غلب احد الطرفين على الاخر وهو الظن المصطلح عدم اعتبار الظن في تلك الشكوك
الثلثة ويؤيده انه عد الشكوك المتعلقة بالاخيرتين مع غلبة الظن من القسم الثالث الذي
حكم فيه بوجوب العمل على غالب الظن ومقتضى الجمود على ظاهر مجموع كلامه عده مخالفا في المسئلة
كما صرح به جماعة لان التعارض بين صدر كلامه وذيل كلامه تعارض الظاهر والاظهر ولا يخفى ان
ذيله المخالف لباقي الاصحاب اظهر من صدره الموافق وبالجملة ارجاع كلامه الى ما يوافق الاصحاب
لا يخلو عن تكلف نعم ارجاع كلام المفيد قده في غرية والشيخ في نهايته والعلامة في قهي والمحقق في فع
والمعتبر الى ما يوافق مقالة الاصحاب غير بعيد ولذا تصدى في هر لتاويل كلماتهم والمستفاد
من كلامه في تاويل ذلك امور احدها ان ظاهر كلماتهم ان الشك في الاوليين والغداة والمغرب
يوجب الاعادة من غير استفصال بين الشك بالمساوي والظن وهذا انما يدل على عدم اعتبار
الظن لو كان المراد من الشك ما يعم الظن كما قيل انه المعنى اللغوي وليس كذلك لان المعروف من اهل
والمصرح به في الفقه والاصول واللغة كما عن الزمخشري وغيره بل هو الموافق للعرف تردد الذهن من غير

من غير ترجيح لاحد الطرفين بل في مجمع ان الذي اشتهر بين الفقهاء وعليه عامة العلماء وعلى هذا
فكلماتهم صريحة في قصر الافساد عليه دون الظن ثانيها انه لا دلالة في كلماتهم على عدم اعتبار
الظن في غير الاخيرتين انما هو من جهة تفصيلهم بين الظن وغيره في الاخيرتين وعدم تفصيلهم
في غير الاخيرتين وهذا انما يتم لو لم يكن للتفصيل نكتة اخرى غير ما رآه الخصم وهي ان اخبار
الباب لما كانت مصرحة بالتفصيل المزبور في الاخيرتين وكان من عادتهم ذكر الحكم الموجود
في الروايات لاجرم فصلوا هذا التفصيل في خصوص الاخيرتين واحالوا حكم غيرهما على ما ذكروه
في موضع اخر من ان الظن في الشرعيات يقوم مقام العلم عند فقدان دليل العلم كما صرح
الحلي قده في اول كلامه المتقدم ثالثها ان الوجه في التفصيل في خصوص الاخيرتين دون
غيرهما هو الرد على العامة القائلين بعدم الاكتفاء بالظن فيهما رابعها ان الوجه بيان
ان الظن الطاري في الاخيرتين بعد الشك وهو الظن الحاصل بعد التروي معتبر ولا
يجب معه الاحتياط كالظن الحاصل ابتداء المعتبر عند الجميع وليس الامر في غير الاخيرتين كذلك
لامكان ان يكون مجرد الشك في غير الاخيرتين مبطلا وان حصل بعده ظن اخذا بظاهر
الاخبار الامرة بالاعادة بمجرده كما يظهر من ك وغيره الميل اليه اقول هذه الوجوه وان
لم يسلم كلها او جلها عن المناقشة الا ان عبائر الجماعة غير صريحة في المخالفة ايضا ولعل
هذا هو الوجه في نسبة الشهيد قده وغيره العمل بالظن الى الاصحاب ولذا لا وجه لما ادعاه بعض
من خروجهم من الاجماع والحاصل ان التفصيل المذكور مما لا دليل عليه عدا الاصل المقطوع بما عرفت
وما عرفت من الاخبار الظاهرة في وجوب تحصيل العلم باجزائها اعني الاوليين وقد عرفت
حكومة ما دل على اعتبار الظن عليها كصحيحة صفوان المؤيدة بالنبوي اذا شك احدكم في الصلوة فلينظر
احرى ذلك الى الصواب فليبن عليه على تلك الاخبار وبعد ملاحظة الشهرة العظيمة
واجماع الغنية وما عن الشهيد قده وغيره من ان في ترك العمل بالظن مخالفة عظيمة او عسر كما لا
يرتفع الاشكال في المسئلة بقي الكلام في اعتبار الظن المتعلق بالافعال وجودا وعدما

ومحل الكلام في هذه المسألة كالمسألة السابقة فيما اذا كان الظن مخالفا للاصل الجاري
في مورده فلو كان الظن موافقا للاصل فلا ريب ولا اشكال في اعتباره ووجود الظن ح كعدمه
نعم انقدح مما فيما في هذه تبعا للبعض من الاستدلال على حجية الظن بان الظن في كثير
من مواضعه موافق لمقتضى القاعدة فقال اما الاعتماد على ظن العدم مع بقاء المحل فلانه
اولى من الشك قطعا فاذا تيقن تدارك مع الشك فمع ظن العدم بطريق اولى واما ابطال
الصلوة حيث يظن عدم الاتيان بالركن بعد تجاوز المحل فللاصل واما الحكم بقضاء
السجدة والتشهد لو ظن عدم الاتيان فلاصالة عدم الاتيان بهما وكذا لو ظن زيادة الركن
استصحابا للشغل للذمة واما الرجوع الى تدارك مظنون العدم فيما لو خرج عن محل الشك دون
محل النسيان كما في الرجوع الى السجود بعد القيام ان ظن عدم الاتيان به فلعله لاصالة عدم الاتيان
به وعدم الالتفات اليه بالنسبة الى الشك للدليل المختص به دونه لوروده بلفظ وهو مما
يؤيد ما ذكرناه سابقا فانه نقل هنا عن ظاهر الاصحاب عدم شموله للظن نعم قد يقال ان اصالة
عدم الاتيان بالفعل معارضة باحتمال الفساد لو كان التدارك مثلا ركنا فهو استصحاب الشغل
ح لكن الذي يظهر من الاصحاب جريان اصالة العدم بالنسبة الى الافعال من دون الالتفات الى
هذا الاحتمال انتهى وفيه اولا ان كثيرا مما ذكره من امثلة موافقة الظن للقاعدة مخالفها اذ منها
مسألة بطلان الصلوة اذا ظن عدم الاتيان بالركن بعد تجاوز المحل وهو مخالف لقاعدة الشك
بعد تجاوز المحل على اصالة العدم فلولا حجية هذا الظن كان العمل بالقاعدة دون الاصل ودعوى
ان اخبار القاعدة معبرة بلفظ الشك دون الظن كما ترى بعد شمول اخبار الاستصحاب للظن
الغير المعتبر وبعد بناء الاصحاب على عدم الفرق بينه وبين الشك ومنها تدارك مظنون العدم
فيما لو خرج عن محل الشك دون محل النسيان كما في الرجوع الى السجود بعد القيام ان ظن عدم الاتيان به فلانه
ظن عدم الاتيان بالسجود بعد القيام مخالف لقاعدة الشك بعد تجاوز المحل لمقتضاها الاتيان
وهي حاكمة على الاصل فلا ينفع موافقة الظن للاصل المحكوم بعد مخالفته للاصل الحاكم ودعوى عدم جريان

جريان الاصل الحاكم مع الظن لاختصاص اخباره بالشك مضت بما فيها مع انها معارضة اصل العدم باحتمال
زيادة الركن والرجوع الى اصل الشغل ثم دفع هذه المعارضة بان بناء الاصحاب على اجراء اصالة
العدم من دون الالتفات الى هذا الاحتمال ظاهر في تسليم المعارضة لولا بناء الاصحاب ويعلم
ان بناء الاصحاب على اجراء اصل العدم ليس لاجل الترجيح بل لمنع اصل المعارضة بيانه ان اصالة العدم
لو جرت كانت بمنزلة القطع بعدم زيادة فيرتفع احتمال الفساد الناشي من احتمال زيادة الركن فلا
حاجة الى اصل الشغل ايضا وثانيا لو سلمنا موافقة اكثر هذه الظنون للاصول والقواعد فلا
دلالة فيه على اعتبار الظن في المقام لاختصاص النزاع كما سبق بالظن المخالف لا لاجل كون الظن
الموافق والبحث عنه بعد وجود الاصل المعتبر وعبارته في غيره كالسهو مع غلبة الظن صريحة
في الاختصاص ايضا فراجع اذا ظهر لك الكلام فاعلم ان القول باعتبار الظن في الافعال هو ظاهر
والالفية والنفلية والروضة والدرة وهو المنقول عن الوسيلة والسرائر وجمل العلم والكافي وا
الجعفرية وشرحها وفوائد الشرايع ولك والمقاصد والنجيبية وعن ظاهر الجمل والعقود والاشارة
والاثنى عشرية والميسية بل عن المحقق الثاني قده انه لا خلاف فيه الا عن ابن ادريس وعن بعض حواشي
الالفية ان اصحابنا يجرون على اعتباره في عدد الصلوة وافعالها وعن الغنية الاجماع على اعتبار الظن
في الافعال وعدد الركعات وعن المفيد والمرتضى والحلي قدهم ان كل سهو يعرض والظن غالب
فيه بشيء فالعمل بما غلب الظن وكيف كان فلم نجد مخالفا صريحا في هذه المسألة حتى من الحلي فانه حكى
غير واحد عنه القول بالحجية هنا مع نسبة الخلاف اليه في المسألة السابقة بالنسبة الى الشكوك
المبطلة ويدل على ذلك مضافا الى ما مر معتضدا بالشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا
والاجماعات المحكية الاولوية في الجملة بحيث يعلم جواز العمل بالظنون الخاصة بل بالخبر
الصحيح الاعلائي [illegible] كالشهيد الثاني في سطة [illegible] وعن بعض
المشايخ انه قد يتفق [illegible] لا يجتمع مع الظن في نفس الركعة وعدمه مثله
في نفس الجزء والحاصل ان الركعات التي يعتبر فيها الظن كما عرفنا عشر ليست الا مجموع الاجزاء

الركن

غلب

واذا كان الظن في المجموع كافيا ففي البعض بطريق اولى ثم ان بعض الاصحاب تامل في هذه الاولوية
كصاحب الذخيرة وغيره لكن الانصاف انه لا ينبغي التامل فيها اذ لا وجه له الا احتمال مدخلية
وصف الانضمام في الاعتبار فلو ظن انه سجد وهو في المحل فالعبرة به واذا انضم اليه الظن بانه
ركع فكذلك واذا انضم اليه الظن بانه اتى بذكر الركوع فكذلك الى ان استكملت الركعة بالظن
فظن انه اتى بجميع هذه الافعال فعند ذلك يكون الظن معتبرا ومعلوم ان احتمال مدخلية
حالة الانضمام بمكان من الضعف فعدم الفرق بل الاولوية مقطوع بالظن القوي الاطمئناني
الملحق بالعلم او بعضها حكما كما في كلام غير واحد ويمكن استظهاره من كلام المرتضى رضه في تعريف
العلم وقد تقرر في الاصول اعتبار مثل هذا الظن بدليل الانسداد وبالجملة هذه الاولوية و
ان لم تكن قطعية وجزمية يمكن لمن يدعي انفتاح باب الظن الخاص منعها ودعوى اندراجها في قبيل
مفهوم الموافقة المعتبر عند من قال بالظن الخاص ايضا كما ادعاه الوحيد البهبهاني قده في حاشية
... ممنوعة الا ان الانصاف انها مفيدة للظن الاطمئناني هذا ومما يستدل به على اعتبار الظن
مطلقا سواء كان في الافعال والركعات ما عن الفاضل قده في لف في باب القضاء من ان الصلوة
عبادة كثيرة الافعال والتروك فالمناسب لشرعها الاكتفاء بالظن مطلقا والا كانت معرضة
للفساد بكل وهم وما عن الشهيد قده في كرى من ان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال فاكتفى
فالمناسب لشرعها الاكتفاء بالظن تحصيلا لليسر ودفعا للحرج والعسر وفي الرياض ان لا عسر
الا مع الكثرة وفي الرياض ان لا عسر الا مع الكثرة ولها يرتفع حكم الشك وتبعه في المستند
وفيه ان الكثرة المرتفع معها حكم الشك هي الكثرة الطارية اللاحقة للانسان من قبل الشيطان
كما افصح عليه اخبار كثير الشك وكلامهم لا الكثرة الطبيعية العارضة لمتعارف الناس ان قلت لو
بني على عدم اعتبار الظن لما نسلم ان الشاك كثير السهو لكثرة مظنوناته بالنسبة الى ما مضى من
افعاله فاذا فرض الحاق تلك الظنون بالشك كما هو قضية اصالة عدم اعتبار الظن فان كان
كلهم الا المعصوم من السهو داخلون تحت عنوان كثير السهو للفرض انه لا سهو مع الكثرة فيلزم

فيلزم طرح ادلة الشكوك وهي مسائل احكامها اذ لا يبتلى بها فتظهر ان الكثرة المرفوعة معها حكم
الشك هي الكثرة الخاصة المنتهية الى الوسواس فنقول في توجيه الدليل ان المراد ان الغالب
باب العلم في الصلوة بالنسبة الى الافعال الماضية فاكثر ما يكون الانسان عليه اما الظن او الشك
فان بني على اهمال ادلة الشكوك فيها في الظنون لزم طرح تلك الادلة بالكلية وهو محذور
مخالف نظير ما ذكروه في دليل الانسداد من الخروج من الدين على تقدير الرجوع في جميع الموارد
الغير المعلومة الى الاصل وان بني على اعمال الادلة احكام الشكوك لزم المخالفة القطعية للعلم
بزيادة الافعال من الاركان وغيرها ومن نقيصة الافعال اجمالا اذ لو بني في جميع موارد الظن
بالفعل او الشك فيه على عدم الاتيان كما يقتضيه الاصل فانه يعلم اجمالا بزيادة
الافعال من الاركان وغيرها كثيرا ولو بني في جميع موارد الظن بالعدم او الشك فيه
على الاتيان كما هو مقتضى قاعدة الشك بعد العمل حصل له العلم اجمالا بنقصان صلوته و
ترك عدة من الافعال ركنا كان او غيره وكذلك للعلم في ركعات الصلوة لما عرفت من
اعتبار الظن فيها بالادلة الخاصة وثانيا لو سلم الانسداد فلا يلزم من الرجوع على الى القواعد
المقررة محذور لان اغلب تلك الظنون موافقة للقواعد فالعمل بها لا ذم والظنون
المخالفة في غاية القلة لان الغالب هو الظن بالوجود لا العدم لان داعي الفعل موجود في
النفس لا داعي الترك ومقتضى الاصل غالبا هو الوجود دون العدم خصوصا على القول بجريان
قاعدة الشك بعد الفراغ وبعد تجاوز المحل في اجزاء الصلوة حتى بالنسبة الى مفصل الكلمة
وفعلها كما عليه المتاخرون فلا يلزم من طرح العمل بها مخالفة قطعية لكن مع ذلك كله فلا يخلو
عن تأييد بل منع لزوم المخالفة القطعية مطلقا مصادم للوجدان اللهم الا ان يلتزم بالتبعيض
في مراتب الظنون فيعمل بالظن القوي الاطمئناني دون غيره لو لم يكن قولا بالفصل وكيف كان
فالظن الاطمئناني باعتبار مطلق الظن في الصلوة مطلقا حاصل والثابت حجيته بدليل الانسداد
غير بعيد فتدبر ومما استدل به الوحيد البهبهاني قده على اعتبار الظن مطلقا في الصلوة حتى في افعالها

[illegible]

ما رواه الشيخ عن ابي اسحق بن عمار في الضعيف قال قال ابو عبد الله ع اذا ذهب وهمك الى التمام
ابدا في كل صلوة فاسجد سجدتين بغير ركوع افهمت قلت نعم اقول تقريب الاستدلال
ان المراد بالوهم هو الظن وذهاب الظن الى التمام تارة في مقابل الاحتمال الموهوم بنقص
الركعة واخرى في مقابل نقص بعض الركعة وظاهر الخبر الاطلاق فيعم الصورتين فيثبت
حجية ما تعلق بالفعل وما تعلق بالترك فثبت حجية الظن مطلقا سواء تعلق بالركعة او غيرها
وجودا او عدما وهو المطلوب وفيه بعد الغض عن السند ان ظاهره الاعتناء بالظن المتعلق بفعل
الركعات او ابعاضها بعد الفراغ عن الصلوة والخروج عنها بالتسليم اذ قبل التسليم لا يعقل
ذهاب الظن بالتمام وهذا منطبق على قاعدة الشك بعد الفراغ وبعد تجاوز المحل المقتضية
للبناء على وقوع المشكوك فيه سواء كان هناك ظن ام لا فهذا الظن خارج عن محل النزاع و
ليس في الخبر دلالة على حجيته ايضا فلعله من جهة القاعدة المدلول عليها بالروايات لا من جهة خصوص
الظن مضافا الى اشتماله لما لا يقول به الاصحاب من وجوب سجدتي السهو مع كونه مخالفا
للاخبار الكثيرة النافية لوجوب سجدتي السهو مع الظن ومما استدل به الوحيد المتقدم ايضا
في المقام الاخبار الدالة على رجوع الامام الى المأموم وبالعكس فيضبطها بالحصى والخاتم و
حفظ الغير وكحفظ الطواف الذي هو صلوة به ايضا اذ مرجعها الى الظن وفيه ان دلالة
الدليل على اعتبار ظن الامارة من شأنها ذلك لا يوجب التعدي ومما استدل به الوحيد قده
ايضا الموثق كالصحيح عن الصادق ع قال قلت اهوي الى السجود وشك في الركوع قال قد ركع
فان ظاهرها البناء على الظن وتقديمه على الاصل وهو قاعدة عدم التجاوز عن المحل المقتضية
للعود الى المشكوك فيه وفيه منع الظهور لامكان حمله على كثير الشك هذا لكن الانصاف ان تراكم
هذه الامور مما يوجب الظن القوي بان مناط اعتبار الظن الشخصي او النوعي في بعض الموارد هو
ما هو موجود في المقام فتدبر والله الهادي لامعة ٦ في ان الثانية هل يتعين في الاحتياط
الفاتحة او يكون مخيرا بينها وبين التسبيح قيل بالاول لانها صلوة منفردة ولا صلوة الا بها وقيل

احتمال

فعل الركعة او فعل بعضها حيث لا فارق بين ما تعلق

وقيل بالثاني لانها قائمة مقام الثالثة والرابعة فيثبت فيها التخيير كما ثبت في المبدل والاول اشهر
قلت قد تداول في الستة غير واحد ابتناء هذه المسئلة واشباهها الاتية على ان
صلوة الاحتياط هل هي صلوة مستقلة وقعت معرضة للامرين الاتمام والنافلة او هي جزء
للمكتوبة على تقدير النقص في هي ظاهر النصوص والفتاوى كونها صلوة مستقلة عن الاولى وانها
بالتسليم مأمور بها بامر على حدة مبتنية على تسليم مختص بها وانما كانت هي معرضة لتمام الناقص
ان كانت ناقصة وفي للنافلة ان كانت تامة كما صرح به في بعض النصوص السابقة بل قد يظهر
ذلك من هذا التعريض نفسه فضلا عن غيره كما انه يظهر منه ما صرح به بعضهم بل نسب
الى الشهيدين قدهما وغيرهما من تأخر عنهما من انه يعتبر فيها جميع ما يعتبر في الصلوة عدا القيام في البعض
من الطهارة والستر والاستقبال والتشهد والتسليم مضافا الى الامر بها فيما تقدم من الادلة
انتهى وفيه نظر ان ظاهر الروايات انها صلوة مستقلة قيل يمكن استظهار ذلك من
كلام اكثر الاصحاب حيث استدلوا على وجوب تعيين فاتحة الكتاب بقوله ع لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ومعلوم ان صحة الاستدلال موقوفة على كونها صلوة مستقلة ولو كانت
جزء من المكتوبة لم يصح هذا الاستدلال اصلا كما لا يخفى وفي شرح الجعفرية لو تخلل المنافي
بينه وبين الصلوة المجبورة ففي الابطال قولان متفرعان على ان الاحتياط هل هو
جزء من الصلوة الاصلية ام صلوة منفردة اقربها العدم لانه انما يؤتى به بعد التسليم
ولا شيء من اجزاء الصلوة كذلك ولو كان جزءا لم يحتج الى استيناف النية والتحريمة ولما
لم يكن جزءا فلا اثر لتخلل الحدث بينه وبين الصلوة والبدلية لا تقتضي المساواة من
كل وجه ولك ان تقول من الامور البينة ان القائل بالجزئية لم يرد بكونه جزءا انه جزء حقيقة
ويشهد له تبديله بتجديد النية والتحريمة والتسليم بل المراد به انه كالجزء حيث انه قائم
مقام الجزء ولا ريب ان قول القائل بالانفراد لا ينافي ذلك ايضا اذ هو ايضا معترف بان
ما اتى به من الاحتياط قائم مقام ما فات فصح ان لا نزاع بينهم في الحقيقة لان ما للقائل

اي بين الاحتياط

واحد انتهى وظاهره كما ترى عدم الخلاف في انها صلاة مستقلة والتحقيق ان النزاع بينهم معنوي
لا لفظي اذ ظاهر القائلين بالجزئية منع البدلية التي ادعاها القائلون بانها صلاة منفردة
واثبات انها جزء حقيقي للصلاة الاصلية في صورة النقص والحاصل ان مراد القائل
بالاستقلال انها صلاة زائدة على الصلوات الخمس المفروضة جعلت معرضة للامرين بدلا
على تقدير النقص ونافلة على تقدير عدمه ومراد القائل بالجزئية انها لا تزيد على احد اعداد
انواع الصلاة فلو فرض ان انواع الصلاة مائة فباضافتها لا تصير واحدة ومائة لانها في علم
الله اما جزء او نافلة وكيف كان لا يصح النزاع لفظيا قال الوحيد البهبهاني في مقام
شرح عبارة الذخيرة ان شرعية الاحتياط ليكون استدراكا للفائت لا يقتضي صيرورته جزءا من
الصلاة مع انفصاله عنها بالتسليم والنية وتكبيرة الاحرام لا يخفى ان شرعيته لان يكون
معرضا لتمامية الصلاة حيث انه لو علم انه صلى ثلثا او اثنتين كان هذا تماما
للاربع وللتصير تماما الا ان يكون جزءا في صورة النقص ولذا لو ذكر النقص بعد ذلك كان
صلوته صحيحة كما هو ظاهر الاخبار بل روى في التهذيب بسنده عن عمار قال سئلت الصادق عليه السلام
عن شيء من السهو في الصلاة فقال الا اعلمك شيئا اذا فعلته ثم ذكرت انك اتممت او نقصت
لم يكن عليك شيء او اسهوت فابن على الاكثر فاذا سلمت فقم وصل ما ظننت انك نقصت
فان كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء وان ذكرت انك كنت نقصت كان ما صليت تمام
ما نقصت مع ان هذا مسلم عند الفقهاء ومع ان الاخبار متواترة في ان الفريضة خمسة وان
الصلاة في اليوم والليلة خمسة الى غير ذلك مما يقتضي هذا المعنى فيكون الاحتياط اما
جزءا او نافلة كما نطقت به الاخبار واعتبار الانفصال بالامور الثلثة للضرورة لاحتمال
ان يكون ما فعله تاما فيكون ما صلى هو بعينه خمسا او ستا او ثمانية وبالجملة المحذور
دائر بين محذورين فرجح احدهما على الاخر قال في الوافي لانه مع الفصل اذا ذكر بعد ذلك
ما فعل وكانت صلوته مع الاحتياط مشتملة على الزيادة فلا يحتاج الى الاعادة بخلاف ما اذا وصل

ما اذا وصل انتهى والسيد رحمه الله في الانتصار علل بعلة اخرى فليلاحظ انتهى موضع الحاجة من كلامه
وقال في موضع اخر غير خفي ان صلاة الاحتياط المليت ... بل تفعل لانها معرضة للاتمام فان
الصلاة لو كانت تامة تكون هذه نافلة والا تكون تتمة الصلاة وجزءا لا انها بدل عن الجزء بل هي
هو على ذلك كون الجزء في بعض يفعل بعد التسليم لا يقتضي الخروج عن الجزئية كما في تدارك ابعاض
الصلاة انتهى وحكى عن بعض المحققين قده ان والده الفاضل قده ذكر له مذاكرة ان صلاة الاحتياط
جمعت بين التمامية من وجه والانفراد من اخر جمعا بين الادلة وتوهم بعض ان هذا قول ثالث و
ليس كما توهم بل مرجعه الى القول بالجزئية الحقيقية على تقدير النقص والنافلة على تقدير التمامية
الصلاة والمقصود انها من حيث كونها في صورة النقص جزء حقيقيا لها احكام الجزئية ومن حيث
انها على تقدير التمامية نافلة لها احكام النافلة فليس في صلاة الاحتياط الا قولان معروفان
ولعل هذا المحكي اخص القول الثاني اذا ظهر ذلك فاعلم ان للقول بانها صلاة مستقلة حججا
منها ما نقله عن ... ان نفس كونها معرضة للامرين دليل على ذلك وفيه انها في صورة
التمامية نافلة اتفاقا وفي صورة النقص لا مانع من كونها جزءا حقيقة الا اشتمالها على
زيادات مغتفرة لاجل ضرورة اقتضتها لما يأتي من كونها اقل المحذورين ومنها اشتمالها
على خواص الصلاة المستقلة من استينافه النية والتحريمة والتشهد والتسليم وانفصالها عن الصلاة الاصلية
بالتسليم وتعيين الفاتحة فيها وفيه عدم منافاة ذلك للجزئية على تقدير نقص الاصلية وذلك
لان هذه الصلاة لكونها معرضة للامرين لا بد من كونها على وجه تكون جزءا على تقدير النقصان
ونافلة على فرض التمامية ولا يمكن احراز ذلك الا بتلك الوجه الا ترى انه لو اتم المصلي
ما ظن انه نقص من غير فصل بالامور الثلثة المذكورة ثم تذكر تمامية الصلاة الاصلية لزم
محذوران احدهما لغوية ما زاد من الركعة او الركعتين او ثلث او اربع اذ لا يمكن جعلها نافلة بعد
ان لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولعله سهو ولا صلاة بلا نية ولا بلا تحريمة وقد سبق في
معنى الرواية فافهم والثاني لزوم الاعادة للصلاة لمكان زيادة الركعات من غير فصل بالتسليم هذا

بخلاف ما اذا فعلها بالطريق المقرر اذ لو تذكر تمامية الصلوة لم تكن هذه زيادة في المكتوبة لكان
الفصل بالتسليم وكانت نافلة ايضا فلا يلزم كونها لغوا لعدم لزوم محذور واحد وهو زيادة
التسليم في الاصلية والنية والتكبير في صلوة الاحتياط على تقدير نقص الصلوة الاصلية
مع دوران الامر بين هذا المحذور والمحذورين السابقين كان هذا اولى واما تعيين الفاتحة
فهو لا ينافي اصل الجزئية لجواز قراءة الفاتحة في الاخيرتين والحاصل انه لا منافاة بينها وبين
الجزئية بوجه ومنه انقدح ما فيهما في شرح الجعفرية من ان الاحتياط انما يؤتى به بعد التسليم ولا
شيء من اجزاء الصلوة كذلك اذ لا منافاة بين كون شيء جزء للصلوة وبين الاتيان به بعد التسليم غاية
الامر كون التسليم المتخلل زائدا ولا يقدح لضرورة مع ان المعروف ان الاجزاء المنسية جزء حقيقة
وانما يؤتى بها بعد التسليم والحاصل ان كلية الكبرى في الدليل المذكور ممنوعة او سنداً
ومنها قوله ع في رواية عمار المتقدمة الا اعلمك شيئا اه اذ مقتضى الرواية ان يكون الاحتياط
الذي علمه الامام ع قائما مقام الشيء الذي كان على المصلي عند تذكر النقص لا الذي كان عليه عند
تذكر الاتمام والذي كان عليه عند تذكر النقص اما الاعادة او الاتمام لانه لو تذكر النقص واحدث
مثلا كان عليه الاعادة وان تذكر ولم يفعل المنافي كان عليه الاعادة والذي كان عليه عند تذكر
الاتمام وقد كان ما بنا على الاقل هو لزوم الاعادة لاجل لزوم الزيادة فلا بد ان يكون صلوة
الاحتياط الذي علمه الامام ع نافية للامرين عند تذكر النقص ولخصوص الاعادة عند تذكر
الاتمام وهذا لا يمكن الا مع الاستقلال اذ لو كانت جزء لم تكن نافية للاعادة في صورة تذكر النقص
مع تخلل الحدث بخلاف ما اذا كانت مستقلة اذ لا مقتضي للاعادة ما الحدث المتخلل بين الصلوتين
المستقلتين ومنها التعبير عنه في بعض الاخبار بلفظ الصلوة الظاهر في الاستقلال مثل
قوله ع في فصل وان ظننت انك قد نقصت وما في بعض الاخبار من التعبير عنه بلفظ التمام لا سيما في
ذلك بعد امكان حمله على ارادة المتمم الشرعي اذ لا مانع من جعل صلوة مستقلة متممة لاخرى وكونهما
مأمورا بهما بامر واحد ولم يكن هناك الا تكليف واحد تعلق بالمجموع من حيث المجموع فعليه نسبة الصلوة

المتخلل

الصلوة الى ابعاضها غير عزيز بل واقعة كثيرا ولا يلزم ان يكون بعض الصلوة صلوة وظاهر الاخبار
المعبرة بلفظ التمام كونه جزء ومتمما حقيقيا لا حكميا كما يأتي والقول بالجزئية وجوه ايضا منها
الاخبار مثل خبر عمار السابق اذ فيه دلالة على ذلك من موضعين احدهما قوله فاتم ما ظننت انك
قد نقصت ثانيهما قوله كان ما صليت تمام ما نقصت وحمله على ارادة المتمم الجعلي دون الحقيقي ينافيه
التعليل ضرورة وجوب كون العلة المعلل بها امرا مركوزا في النفوس وعقليا او شرعيا
معروفا لا جعليا غير معروف مع ان ظاهر قوله ع فاتم ما ظننت انك قد نقصت وقوله كان ما صليت
تمام ما نقصت العينية ولا قرينة على ارادة المتمم الجعلي والمجاز ظاهر في العينية ولا مانع
عقلا ولا شرعا من ارادة هذا الظاهر حتى يحمل على المتمم الجعلي وكونه بدلا مساويا في جميع الخواص
واللوازم والاحكام عدا امور قد عرفت عدم صلاحيتها للمانعية من الفصل بالتسليم وزيادة التكبير
وتعيين الفاتحة ضرورة وقوع الاول في الجزء الحقيقي كما لو تذكر نقص الركعة او ما زاد بعد التسليم
فان ما يأتي به بعد التسليم جزء حقيقي مع وقوع الفصل بالتسليم وان زيادة التكبير لها نظائر كثيرة مثل
ما لو دخل في الصلوة بالتكبيرة ولم يدرك الامام في السجدة فيجعل العدوة حتى يقوم الامام للركعة
اللاحقة لكن المأتي به بين التكبيرة وبين الركعة اللاحقة لم يحسب من الصلوة بل يجعل تلك
الركعة اول صلوته من دون اعادة تكبيرة الاحرام فيكون زيادة ما فعله بين التكبيرة والركعة غير
مانعة عن صيرورة الركعة اول صلوته حقيقة بل نقول ما اغتفار مثل هذه الزيادة لو كبر و
ركع ولم يدرك الامام في الركوع فانه يسجد مع الامام ويقوم معه للركعة اللاحقة فيجعل تلك
الركعة اول صلوته مع اعادة التكبير فلم يعلم ان مرادهم كون هذا التكبير الثاني هو تكبيرة الاحرام
بل يمكن ان يكون الاول هو تكبيرة الاحرام فيكون ما فعله بينه وبين الركعة من زيادة الركن وهو السجدة
بين اجزاء الصلوة كما لو كان مع الامام في الركوع فظن رفع رأس الامام فرفع رأسه فانه يركع ثانيا
فيكون احد الركوعين من زيادة الركن بين اجزاء الصلوة ومما قيل على ذلك ببعض الاخبار ان الوتر
جزء الشفع مع زيادة التكبير بين الشفع وركعة الوتر الى غير ذلك فثبت ان زيادة التكبير في صورة النقص

لا ينافي الجزئية الحقيقية فلا مانع من كونه صلاة الاحتياط ح عين ما نقص لا بدلا عنه ولعل
الثالث متوهم كونه مانعا عن جزئية صلاة الاحتياط للمكتوبة بمكان من الغرابة اذ ما يحتاج اليه
في مقام التدارك هو جعل الفاتحة سواء كان حكم المتعلق بها هو الوجوب العيني او التخييري وانما
جعل حكمه الوجوب التعييني لمصلحة تامة لو كانت الصلاة تامة بناء على عدم مشروعيتها تامة
بدون الفاتحة كما هو مقتضى قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب واما بناء على مشروعيتها بدونها
وبمجرد التسبيح كما ورد به بعض الاخبار واختاره غير واحد منهم الفاضل قدس في كره فامكن القول
بعدم تعين الفاتحة هنا ايضا لولا الاخبار الخاصة الناصة كما عن المقنعة والسرائر
والحاصل ان الامور الثلاثة المذكورة غير مانعة عن الجزئية فلا داعي لصرف قوله ع ما
ظننت وانك نقصت لظاهره في العينية عن ظاهره وحمله على البدلية المساوية في جميع الاحكام
الا ما خرج ومثل هذه الفقرة في افادة العينية لا البدلية الفقرة الاخيرة اعني قوله ع كان ما صليت
تمام ما نقصت لظهور لفظ التمام في العينية من دون صارف الا قبل قوله ع الا اعلمك شيئا الى
قوله لم يكن عليك شيء صارف للفقرتين فان لفظ الشيء لكونه منفية يفيد العموم فيقتضينا
نفي الاعادة عند تخلل الحدث بينه وبين الصلاة مع تذكر النقص وهذا ينافي الجزئية دون الاستقلال
ان البدلية لا تقتضي المساواة من جميع الجهات كما صرح به في ك وغيره وشرح الجعفرية بل هو
كل من لم يقل بالابطال في المسئلة الاتية قلنا العموم المستفاد من النكرة المنفية انما هو بحسب ما
اوجبه النقص والاتمام عند تذكرهما فالمقتضي النقص لبطلان الاتمام فان الاعادة من احكام
الحدث المتخلل ولا دخل لها بجنبة النقص من حيث هو نقص وما يقتضيه الاتمام مع الحاق الظن
انه نقص هو الاعادة الناشئة من لزوم الزيادة ح فالشيء الذي كان عليه لولا تشريع خصوص الاحتياط
هو الاعادة والاتمام الاول في صورة التمام والثاني في صورة تذكر النقص فلو امر الامام ع اولا
بالتسليم الفاصل بعد البناء على الاكثر حذرا من لزوم الاعادة في صورة تذكر التمام اذ بعد تمام التسليم
الفاصل لا يلزم الزيادة الموجبة للاعادة واوجب صلاة الاحتياط بعد التسليم حذرا من لزوم الاتمام

نكتة

من لزوم الاتمام في صورة تذكر النقص بحيث يكون صلاة الاحتياط جزء حقيقيا للصلاة ح
ان المصلي لولا تشريع البناء على الاكثر الذي هو خلاف الاستصحاب والموافق للظاهر وتشريع
صلاة الاحتياط بعد التسليم الفاصل كان امره دائرا بين امرين فاذا كان شاكا بين الثلث
والاربع فان بني على وقوع الثلاث وجب عليه الاتمام لو تذكر النقص او بني على عدم وقوعه وجب
عليه الاعادة لو تذكر الاتمام فالامام عليه السلام علمه عملا لو جرى عليه لم يكن عليه شيء من هذين
وهو ان يبني على وقوع الاكثر ويسلم ثم يحتاط فاذا جرى عليه لم يكن عليه ما كان عليه قبل تشريع
ذلك هذا مع ان ما ذكرت من ان صلاة الاحتياط لو كانت مستقلة كانت نافية للاعادة
المسببة من تخلل الحدث عند تذكر النقص قلب الدعوى بل الحق كونها منافيا للزوم الاعادة لان
الاحتياط وان سلمنا انه عمل مستقل لكنه جعل عين ما نقص والعينية غير قابلة للجعل فالمراد البدلية
من كل وجه حتى لزوم الاعادة وان سلمنا عند تخلل الحدث فلا نسلم ان البدلية لا تقتضي
المساواة من كل وجه كما ترى خصوصا فيما اذا كان دليل البدلية معبرا بلفظ ظاهر في العينية
اذ بعد تعذر الحقيقة ليس اقرب المجازات الا البدلية من جميع الجهات لا في الجملة ومن الاخبار
الناطقة بان صلاة الاحتياط في صورة النقص جزء حقيقة ما عن الصادق ع في الرجل لا يدري
ركعتين صلى ام اربعا وفيه ان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة وان كان صلى ركعتين كانت
هاتان تمام الاربعة وما روي في الشك بين الاثنتين والثلث والاربع وفيه والاثنتان تتمت
الاربع بل ويدل عليه ما تضمن الامر بصلاة الاحتياط بقوله احتط فان صيرورة هذا العمل
احتياطا لا يمكن الا ان يكون امرا جعليا كما هو لازم البدلية اذ الاحتياط هو الاخذ بالاوثق
والاوثق هنا هو صلاة الاحتياط وما ورد فيه التعبير بقوله فقد صليت والحاصل
ان الظواهر الدالة على المطلوب كثيرة ومن صرف الجميع الى البدلية كما ترى بل التعليلات الواردة في هذه
الاخبار نظير ما ورد في بعض اخبار من فاتته فريضة مرددة بين الخمس الظاهر في ان المأتي به عين
ما في الذمة وانكان لازمه التخيير بين الجهر والاخفات كما ان اللازم في المقام هو التخيير بين [illegible]

ومنها الحكم بلزوم سجدتي السهو لو تكلم بين الصلاة والاحتياط ناسيا اذ ذلك من لوازم الجزئية
والمناقشة في الخبر المتضمن لهذا الحكم بان المراد لعله الكلام الواقع في صلاة الاحتياط لا بينها
وبين الاصلية كما ترى بعد ظهور الخبر في الثاني مع انه لا ترجيح لذكر خصوص هذا القاطع بعد
ادائه الاول دون ساير القواطع مع كثرتها ودعوى ان حكم الباقي يستفاد من ذلك بالاولوية
واهية وفيه ان هذا الحكم ليس من خواص الجزئية لما تقدم من وجوب الالتزام به ولو على البدلية بعموم
المساواة **ومنها** ان ظاهر كلام الشهيد في كرى دعوى الاجماع على فورية الاحتياط محتجا
بجملة من الاخبار المتضمنة للفاء الجزائية المقتضية للتعقيب بلا مهلة والفورية من لوازم الجزئية
اذ الظاهر منها في المقام هي رعاية الموالات المعتبرة بين اجزاء الصلاة لا الفورية المصطلحة
الملزومة للعقاب المستقل وفيه ان ذلك هو مقتضى البدلية ايضا بعد العموم المذكور فلا فرق
بين القولين من هذه الجهة ايضا نعم هذه الوجوه مما يصلح تاييدا للقول بالجزئية اذا ظهر ذلك كله
في بعض المسئلة **فاعلم** ان المشهور المنصور في المسئلة هو تعين الفاتحة في الاحتياط وحكي عن
المفيد والحلي قدهما التخيير بينها وبين التسبيح كالاوليين وجهان احدهما ان صلاة الاحتياط صلاة
منفردة ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب واما الصغرى فلما مر من وجوه خواص الانفراد واما الكبرى
فللرواية وفيه ما تقدم من منع الصغرى ومنع اختصاص الخواص المذكورة بالمنفرد الثاني الاخبار
المستفيضة مثل صحيحة محمد بن مسلم وحسنة الحلبي وحسنة الحسين بن ابي العلاء ورواية ابن
ابي يعفور وغيرها فان التخصيص في مقام البيان يقتضي التعيين وما يتوهم من ان صحيحة ابن مسلم وصحيحة
ابي العباس وعبد الرحمن وغيرها مما اشتمل على صلاة الاحتياط من دون تقييد بالفاتحة يعارض
ذلك ولا يمكن الجمع بحمل المطلق على المقيد كي يثبت المطلوب لامكان حمل امر المقيد على الاستحباب ايضا
والترجيح مع منع اولا لعدم تحقق الصلاة بدون الفاتحة لقوله ع لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
وثانيا بان المتبادر من الصلاة هو المشتمل عليها فيحمل عليه للثاني ما ذكره الحلي بعد ان اختار انها
صلاة مستقلة وهي انها قائمة مقام الاخيرتين فيثبت فيها ما يثبت فيهما واورد عليه من اتحاد الحكم

منهم استاذ المجتهدين قده بان البدلية ان اقتضت المساواة من كل جهة فلم حكم بعدم البطلان
بتخلل الحدث في المسئلة الآتية والا فلا دليل على انسحاب حكم المبدل في البدل مع ان هذا
كالاجتهاد في مقابل النص المعين للفاتحة ودعوى ان النصوص الواردة في المقام اخبار احاد
لا تفيد علما ولا عملا كما ذكره الحلي مردودة عليه بلزوم رد اخبار الشكوك باسرها بعد ان الكل
من واحد هذا والتحقيق ان العمدة هي الاخبار الخاصة الناصة اذ لا مانع من القول بتعين
الفاتحة مراعاة للاحتمال الناملة مع انكار الاستقلال والقول بالجزئية كما عرفت الوجه بما
لا مزيد عليه فراجع والله الهادي **لامعة** في الفرع الثالثة لو فعل ما يبطل الصلاة قبل
الاحتياط بطل الصلاة ويسقط الاحتياط لانها معرضة لان يكون تماما والحدث يمنع ذلك وقيل لا تبطل لانها
صلاة منفردة ولكونها بدلا لا يجب مساواتها للمبدل له في كل حكم **قلت** القول الاول محكي
عن المفيد قده في الغرية والعلامة قده في لف وظاهر المحقق الثاني قده في شرح الالفية حيث قال
لعله الاقرب وعن كرى والدرة السنية وحواشي الشهيد قده والموجز فيها انه اولى وفي المقاصد
نسبته الى الاكثر والمصابيح الى المشهور ولعلهما فهماه من اطلاقهم وجوب المبادرة والا فكتب القدما
كما قيل خالية من التصريح بذلك وفي هذه الاستفادة نظر وان كان الفورية مما لا خلاف
فيه كما في ضه وض والمصابيح وحكي الاجماع عليه في الكفاية انه ظاهر الاصحاب وعن كرى
انه ظاهر الفتاوى والاخبار الا ان الكلام في الابطال دون الفورية والملازمة ممنوعة
كما سياتي والقول الثاني محكي عن الحلي قده في ئر والفاضل قده في د والمحقق الثاني في الجعفرية
وشارحها فيه وصرح به في ك ومال اليه في خيرة وهيهنا قول ثالث اختاره النهاية
في س وهو الفرق بين ما يذكر نقص الصلاة في التحرم والتذكر فالبطلان والا فلا والاول هو الاقوى ولعله
ومنها عدم الاشتغال ويتمسك بها جماعة منهم استاذ المجتهدين قده بتقريب ان الذمة مشغولة
بالصلاة قطعا والصلاة ظهرا المفروضة مما لم يعلم كونها بريئة لكن فيه ان مرجع الشك الى
الشك في قاطعية الحدث المتخلل ومانعيته المرجع الى الشك في شرطية الطهارة المستمرة في الاثناء

قبل الاحتياط

كلام ٣

والأصل في مسألة البراءة توضيحه ان الشك هنا في الحكم الرجعي وانه جعل الحدث مبطلا
كما اذا وقع بين اجزاء الصلاة ام لا كما لا يخفى وجهه ومقتضى الاصل الحكم بعدم الناقضية بمعنى عدم
جعلها نعم لو كان الشك في الموضوع بان علم ان الاحتياط جزء لكن شك في تخلل الحدث لعدم العلم
بنقصان الصلاة كي يصير جزء فلا يجري الاصل المذكور ولا اصالة عدم كونه متخللا لعدم الحالة
السابقة في الثانية فيرجع الى اصل الشغل كما قررناه ومنها اصالة عدم الاتيان بما
هو المأمور به واقعا لكن فيه ان المأمور به لعله لا البناء على الاكثر وقد فعل وصلاة
ركعتين وقد فعلناها جامعتين للشرائط المعلومة ولم يعلم كون الطهارة شرطا وكون ضدها
وهو تخلل الحدث مانعا والاصل في مثله البراءة وليس مفهوم المأمور به مأمورا به حتى يرجع
الشك الى تحققه بل نفس المأمور به مردد بين واجد الشرائط المتقدمة وبين الكلي الاعم من الواجد
والفاقد نعم لو كان الاحتياط جزء كان المورد مجرى اصالة عدم الاتيان بالمأمور به فتدبر ومنها
ان هذه الصلاة معرضة لان تكون تماما وجزء حقيقيا للصلاة الحقيقية كما هو ظاهر الاخبار ولو
بنى على عدم ابطال المنافي للزم عدم ابطاله اذا وقع بين اجزاء الصلاة كما ترى ان قبيل الحدث
بينهما لا يكون نقص صلاته الا صليته حتى يكون الحدث متخللا بين اجزاء الصلاة فلعله قد
اتم صلاته وكان الحدث واقعا بين المكتوبة والنافلة فيحكم بالصحة لاصالة البراءة فالحكم
هو الصحة الى ان ينكشف النقص لعلما كما في شي قلنا اولا الاصل هو البطلان لان
اصالة عدم تخلل الحدث لا يجري لها ضرورة ان حدوث الحدث معلوم والشك انما هو
في التخلل وثانيا ظاهر الاخبار وجوب العمل بالاحتياط واجزاء على كونه واقعا بين الاجزاء
فظاهرها ان هذا العمل الذي علمه الامام ع اذا فعله المكلف لم يكن عليه شيء بعده لا يجب
القواعد الشرعية ولا يلزم منه ان يختار المكلف فعلا لا يلزمه الاعادة بعد ذلك لعله يختلف
القواعد فلا بد ان لا يتخلل من فعل المنافي والا فربما يحتاج الى الاعادة لو تذكر النقص وعلم
تخلل الحدث والحاصل ان مساق الاخبار ولو بمعونة التعليلات ان امر الامام ع ليس امرا تعبديا

الطهارة المستمرة

عمل

من عمل

تعبديا بل ارشاديا فكانه اخبر ع بان من عمل بما علمته لم يكن عليه شيء بعد ذلك من كلفة
الاعادة او الاتمام سواء تذكر النقص ولا اتمام ولا تعبد بل يجب ما تقتضيه القواعد في
المعلوم ان من جملة القواعد ان الحدث الواقع في اثناء الصلاة مبطل فلا بد ان يكون ذلك
العمل ما لا يتخلل بينه وبين الصلاة حدث ومناف اصلا والا لم يكن كما وصفه الامام ع
اذ قد يتفق تذكر النقص وتخلل الحدث ومقتضى القاعدة هو الاعادة فهذا الامر
نظير امر المولى لعبده صل صلاة لم يجب عليك الاعادة فعلى العبد تحصيل الشرائط لئلا يقع
في كلفة الاعادة ونظير ما لو قال اضرب زيدا تاديبا فلا بد للعبد من ان يختار نوعا
من الضرب يترتب عليه هذه الغاية الا ترى ان من امعن النظر في اخبار الباب يجدها منافية
لقول الفقيه الشاكين في صلاتكم اعملوا عملا يدفع عنكم محذور كلا الاعادة والاتمام على حسب ما تقتضيه
قواعد الشرع في كونه ارشاديا محضا فعلى الشاك في اول الامر اختيار ما يدفع عنه كلفة الاعادة
اذ ليس المراد اعملوا هذا العمل ويترتب عليه عدم لزوم الاعادة لانه حصل في ذلك العمل ما يجب يترتب عليه
ذلك لا يتخلف هذا الاثر عنه اصلا حتى يحكم بمقتضى اطلاقه ان من شك بين الثلث والاربع
بعد البناء على الاكثر اذا فعل صلاة ركعتين من جلوس مثلا لا يجب عليه الاعادة اصلا سواء
احدث بينهما ام لا وسواء تبين له نقص اصل صلاته ام لا لان هذا المعنى بعد حمل الاوامر على
الاحتياط على التعبد وحمل الغايات المترتبة عليها على التعبدية وهو خلاف ظاهرها عند المنصف
فتدبر واغتنم ومنها ما استدل به في لف من ان الاحتياط معرض لان يكون تماما للصلاة فكما
يبطل الصلاة بالحدث المتخلل بين اجزائها المحققة فكذا ما هو بمنزلتها ومبنى هذا كون الاحتياط جزء
صلاة منفردة نزلت منزلة الجزء عند النقص وهو وان لم يكن مرضيا عندنا الا انه على فرضه
لا بأس به ودعوى ان البدلية لا تقتضي المساواة من جميع الوجوه تقدمت بانها انما ترجع
ومنها ما ذكر فيه ايضا من قوله ع في آخر رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في مسألة الشك
بين الاثنتين والاربع ان كان صلى ركعتين كانت هاتان تمام الاربع وان كانت اربعا كانت هاتان نافلة

ما ذكره وان تكلم فليسجد سجدتي السهو واعترض عليه في ك وخيرة بعد منع سند الرواية بانها غير
صريحة في المدعى لاحتمال ان يكون المراد بسجود السهو للكلام الصادر في اثناء صلاة الاحتياط
لا التخلل بين الصلوتين مع ان ترتب السجود عليه ليس بصريح في تحريمه فلعله لو سلم تحريمه لا يلزم
بطلان الصلاة به وفيه ان الرواية سليمة السند كما صرح به استاد المجتهدين في حاشية ك
وعدم صراحة الدلالة غير مضر بعد الظهور الكافي ودعوى الاجمال بابداء ذلك الاحتمال
غير مسموعة لان تعرض الامام لخصوص حكم الكلام السهوي الصادر في اثناء الصلاة الاحتياط
وعدم تعرضه لسائر القواطع مع كونه في مقام البيان ترجيح بلا مرجح ولو كان مراد المستدل
مجرد ابداء الاحتمال لكان ابداء ان يكون المراد بسجود السهو للكلام الصادر في اثناء الصلاة
المكتوبة اولى وتوهم انها غير صريحة في التحريم او في الابطال كما ترى بعد ان لو دلالة لترتبه
على اجراء احكام جميع القواطع اذا وقعت بين هاتين الصلوتين كما نرى به فهم مثل العلامة ره
ذلك ثم ما استدل به غير واحد تبعا للعلامة في لف ايضا من ان صلاة الاحتياط تجب على الفور
بلا خلاف كما يدل عليه الفاء في صحيحة ابن ابي نصر اذا لم تدر اربعا صليت او ركعتين فقم واركع
ركعتين وغير ذلك من الاخبار ولا فائدة التعقيب المنافي لتخلل الحدث ورده في خيرة
بعد منع دلالة الفاء الجزائية على التعقيب لما منعه بعضهم وبعد منع ان تخلل الحدث منافيا في
للتعقيب بان ليس المراد هنا التعقيب بلا فصل لانه ذكر ثم في بعض الاخبار كصحيحة محمد بن مسلم و
حسنة الحلبي ورواية ابن ابي يعفور بل لانه عدم ذكر شيء منها في بعض الاخبار كحسنة زرارة
فالمراد منها مجرد الترتيب ثم قال وعلى تقدير التسليم لا يلزم بطلان الصلاة بترك المبادرة
بل اللازم وجوب المبادرة وكلا كلامه نظر انتهى والتحقيق ان القدر الثابت من الاجماع او
عدم الخلاف الذي ادعى على مقدم المبادرة عدم جواز الفصل الطويل بينهما كما لا يجوز ذلك
بين اجزاء الصلاة المعتبر عنه بوجوب الموالاة والحاصل ان المراد بالفورية ليس
ما اوجب مخالفته عقابا ازيد من مخالفة قطع الصلاة بالفصل الطويل القاطع لهيئة الصلاة وما

وعصام

وما ذكره بعضهم من ان صلاة الاحتياط كالموقت بناء على ما ذكره في الاصول من ان الاصل في الاوامر
العرفية فهو ذلك اجنبي عن المقام فاذا ثبت ان اعتبار الفورية هنا هو اعتبار الموالات ظهر
عدم عامته الاستدلال لان فعل الطهارة في الاثناء لا ينافي الموالات دائما وانما ينافيها
احيانا وح يكون الابطال من جهته لا من جهة تخلل الحدث نعم اعتبار الفورية بهذا المعنى
يكشف كشفا واضحا عن جزئية صلاة الاحتياط ح لا يبعد الحكم بالابطال لاجل تخلل الحدث
في اثناء الصلوة فيرجع الى بعض الوجوه السابقة حجة القول الثاني امران احدهما
الاصل والمراد به هو البراءة لرجوع الشك الى الشك في مانعية مثل الحدث المتخلل بين الصلوتين
والمشهور في كل المسئلة هو البراءة وهذا كما هو مصرح به في كلام بعضهم ظاهر كل من اكتفى في منع القول
بالبطلان بمجرد منع ان البدلية تقتضي المساواة من كل وجه كما في ك وخيرة وشرح الجعفرية
ويمكن اعتمادهم بعد منع قاعدة البدلية على اطلاقات الادلة المقتضية على وجه غير مجملة للصحة
والحاصل انه لا ريب في ان مقتضى الاصل ذلك وهو احد وجهي كلام الشهيد ره في بين
والجواب ان هذا الاصل انما يجري بناء على بدلية الاحتياط ومنع اقتضاء بدلية المساواة من
جميع الوجوه اذ ح يرجع الشك في الحكم الشرعي فلا نعلم ان الشرع جعل الحدث قاطعا كما اذا تخلل
بين اجزاء الصلاة أم فنحكم بعدمه للاصل واما اذا علم ان الاحتياط جزء فنحكم بالبطلان مطلقا
سواء تبين النقصان ام لا اما في الاول فواضح واما في الثاني فلانا لم نعلم تخلل الحدث بين
الاجزاء الا ان الشك يرجع ح الى الشك في الموضوع فلا نعلم ان الصلاة ناقصة حتى يكون
الحدث مبطلا ام لا فلو اوصلنا بعدم القاطعية ح لا تثبت التمامية واصالة عدم وقوع
الحدث بين اجزاء هذه الصلاة ليس لها حالة سابقة فيرجع الى قاعدة الشغل فلينا الثاني
اطلاقات اخبار الباب وقد صرح جماعة كما قيل بان مقتضاها الصحة وان تخلل الحدث بين
الصلوتين بتقريب ان ظاهر جميع الاخبار هو الاخبار بان صلاة الاحتياط جعل لو علم المكلف
لكان صلوته تامة ولم يكن عليه شيء من الاعادة وغيرها اصلا سواء تذكر النقص بعدها ام لا

عدم

احدث بينها وبين الصلوة الأصلية ام لا ومعلوم ان مجرد الأخبار عن الواقع ليس مرادا ولا لكن
في صورة النقص مع تخلل الحدث لما عرفت من جزئية الاحتياط او هو بمنزلة الجزء واما ما
كان يكون مقتضى القواعد الشرعية لزوم الاعادة اما على الاول فواضح واما على الثاني
فالحرمة البدلية فلا بد من حمل الاخبار على الانشاء في لقصر جعل صلوة الاحتياط بحيث
يترتب عليها هذه الفائدة دائما وهي عدم لزوم الاعادة وان تبين تخلل الحدث مع نقص الصلوة
ايضا ودعوى ان المطلقات ليست في مقام بيان حكم تخلل المنافي فيرجع بعد تسليم ورودها
في مقام انشاء ذلك المعنى الخبرية في الروايات لا ترى ان قول القائل اضرب زيدا وية ترتب
عليه التاديب دائما لو انسلخ عن معناه الحقيقي واريد منه الانشاء يكون معناه اني جعلت ضرب زيد
كيفما كان بحيث يترتب عليه التاديب في علم عدم الترتب في بعض الاحيان وجب على العبد
ترتيبا والتاديب تعبدا فكذلك الحال في المقام اذ بعد ان فرض الشارع جعل صلوة الاحتياط بحيث
يندفع بها كلفة الاعادة مطلقا كما هو قضية الاطلاقات وجب علينا التعبد بهذا الاطلاق
حتى في صورة العلم بان الصلوة وقعت ناقصة والحدث المتخلل بينها وبين الاحتياط كان
مبطلا بحسب القواعد الشرعية فيجب رفع اليد عن تلك القواعد والحكم بالصحة عملا بالاطلاقات
والجواب ان تلك الاطلاقات وان كان مقتضى الجمود على ظاهرها ذلك الا ان في الاخبار شواهد
على ان المراد بها مجرد الارشاد وبيان ان صلوة الاحتياط مما يترتب عليه هذه الفائدة
فلو كان ظاهر القضية الاطلاق وجب تقييدها بصورة ترتب تلك الفائدة على صلوة الاحتياط
بمقتضى القواعد المقررة وهي صورة عدم تخلل المنافي بينه وبين الصلوة اذ القاعدة
تقتضي الاعادة خصوصا على المختار من كون الاحتياط جزء في صورة النقص وهذا نظير ما لو ارشد
القائل بقوله اضرب زيدا تاديبا حيث انه يجب تقييد اطلاق الامر بصورة ترتب الفائدة على الضرب
فان علم الترتب وجب الضرب وان علم عدمه لا يجب وان شك يجب احرازه لكن الالتزام بالضرب ههنا
انما تكلمنا في ترتب الفائدة وهي عدم الاعادة على صلوة الاحتياط بمقتضى القاعدة كما في صورة

في صورة تخلل الحدث مع الشك في تمامية اصل الصلوة لم يجز لنا من اول الامر الدخول في صلوة الاحتياط
اذ لا امر بها ح فتكون باطلة سواء تبين نقص الصلوة بعد ذلك ام لا لان العبادة الغير
المامور بها تشريع باطلة بحجة ما اختاره الشهيد قده في شرح التفصيل الذي مال اليه
في الجعفرية حيث استشكل الصحة فيما اذا تذكر النقصان بعد فعل المنافي مع قوله بالصحة
عند تخلل المنافي قبل تذكر النقص وجهان احدهما هو ان المستفاد من اخبار الباب كون صلوة
الاحتياط بحيث لا يترتب عليها كلفة الاعادة في مرحلة الظاهر يعني انه متى لم يعلم نقص الصلوة
وان تخلل الحدث بينها وبين الاحتياط يحكم بالصحة لعدم العلم بتخلل الحدث بين اجزاء
الصلوة لان العلم بذلك موقوف على العلم بان اصل الصلوة وقع النقص منها اذ ح يكون الاحتياط
جزء والحدث متخللا وهذا الحكم الظاهري ثابت الى ان تذكر النقص وتبين وقوع الحدث
في الاثناء اذ يحكم ح بالبطلان ان قيل ان كلامه حيث قال لا تبطل الصلوة بتخلل المنافي
بينه وبين الصلوة وفاقا لابن ادريس وظاهر الاخبار يقتضي البطلان مط فكيف يقال
في تقرير الحجة ان المستفاد من الاخبار كون الاحتياط بحيث لا يلزم معه الاعادة مط الى النظر
الى ان ينكشف الفساد بتخلل الحدث في صورة النقصان قلنا ظاهر العبارة في التفصيل المذكور
مما لا يقبل الانكار وهذا التفصيل لما كان منافيا للاعتراف بان ظاهر الاخبار البطلان مط فلا بد ان
ينزل عبارته على ما هو اقرب المجازات من ان الاخبار في بادي النظر وان كانت ظاهرة في ذلك
اي البطلان مط الا ان التامل الصادق يعطي ظهورها في الصحة مط لكن هذا الحكم المطلق
ليس واقعيا بل هو ظاهري يقتضي نهاية العلم بالخلاف ويشهد عليه استقرابه في اخر كلامه القول
بالبطلان في صورة تبين النقص لتاتي ان النظر الدقيق في الاخبار يقتضي عدم استفادة
حكم هذا الفرع منها لانها ساكتة عن بيان ذلك اذ حملها على التعبد المحض وان صلوة الاحتياط
مما لا يترتب عليه لزوم الاعادة تعبدا مط فيكون الحدث المتخلل غير مؤثر في لزوم الاعادة اصلا
ينافي ظاهر التعليلات الظاهرة في نفي ارادة التعبد وحملها على الارشاد المحض خلاف ظاهر فلا بد

نعم لو تبين النقصان فالاقوى البطلان انتهى هو ان ظاهر الاخبار هو البطلان

هو البطلان م

ان يرجع في حكم هذا الفرع الى الاصول لعدم احراز كون صلوة الاحتياط جزء في صورة النقصان واثبات
هذا بالاخبار لان ظهور الاخبار في ذلك غير قابل للانكار فلا بد من التفصيل المذكور بل
لا مناص عنه اذ بمجرد تخلل الحدث لا يمكن الحكم بالابطال لعدم العلم لوقوعه بين اجزاء
صلوة واحدة قبل تبين النقصان فلا بد من الحكم بالصحة عملا باصل البرائة واصالة عدم
مانعية الحدث في هذه الحالة ويكون هذا الحكم مستمرا الى ان يعلم النقصان ووقوع الحدث
في اثناء صلوة واحدة فيحكم ح بالبطلان للقواعد المقررة وفيه مضافا الى ما عرفت من ان اصل
البرائة لا تنفع لكون الشبهة في الموضوع واصالة عدم التخلل الحدث غير مسبوقة بالحالة
السابقة لان اصل الحدث حدوثه وان كان معلوما الا ان تخلله مشكوك من اول الامر فلا بد
من الرجوع الى اصالة عدم الاتيان بالمامور به واصالة الاشتغال لان ظهور الاخبار في الارشاد
مما لا يقبل الانكار فاذا تخلل الحدث لا سبيل للمكلف في الدخول في صلوة الاحتياط لان الامر بها
انما كان لاجل ترتب تلك الغاية عليه وهي عدم لزوم الاعادة بمقتضى القواعد المقررة وترتب
تلك الغاية عليها غير معلوم لاحتمال وقوع النقصان وتخلل الحدث بين اجزاء الصلوة الواحدة
وح لا امر يتعلق بصلوة الاحتياط فاذا لا امر بها يحكم بالبطلان قبل تبين النقصان فضلا عما
بعده وبذلك انقلع ما في الوجه الاول ايضا لان الاخبار ان حملت على التعبد كان مقتضاها
الصحة مطلقا اذ لا تقييد فيها بصورة عدم العلم بالنقصان حتى يكون الصحة المستفادة منها صحة
ظاهرية وان حملت على الارشاد كان مقتضاها البطلان مطلقا فلا وجه لاستفادة هذا التفصيل
منها ثم ان الاولى تحرير المقال لتوضيح الحال فنقول مستعينا بالله المتعال ان اختلافهم على
هذه الاقوال في هذا المضمار انما هو لاجل اختلافهم في فهم الاخبار فالمعروف من المتاخرين
فهم منها الصحة مطلقا كما ان المعروف من القدماء فهم منها عدم الحكم بالصحة مالازمه البطلان كك
والشهيد قده فهم معنى ثالثا لازمه التفصيل المذكور اما بيان المعنى الاول فهو ان ظاهر صدر
رواية عمار السابقة هو ان الذي امر به الامام ع عمل يترتب عليه رفع كلفة الاعادة دائما وذيل

اذ لا يعلم ح انه الا بعد العلم بالنقصان والفرض انه ... المكلف شاك في ... تخلل الحدث بين اجزاء صلوة واحدة

المضمار

مالازم

الرواية

وذيل الرواية كسائر الاخبار يشهد لبيان ذلك العمل باللفظ الذي عبر به عن بيان ذلك العمل مطلق
بالنسبة الى وقوع الحدث وعدمه ونقصان الصلوة وعدمه فلا بد ان يكون هذا المطلق على الاطلاق
يترتب عليه رفع كلفة الاعادة كما هو قضية الاخذ بظواهر الخطابات ولازم ذلك كله هو ان عمل
الاحتياط بعد الشك في عدد الاخيرتين عمل جعله الشارع بحيث لا يترتب عليه كلفة الاعادة يعني انه لو كان
اصل الصلوة بحيث يلزم شرعا كلفة الاعادة على ما تقتضيه القواعد فبعد جعل الشارع ركعات
الاحتياط ارتفع عنهم ذلك اللازم فلا يترتب عليه بعد ذلك كلفة الاعادة بجميع شقوقه وصوره
المشار اليها سابقا وارباب هذا المعنى لا ينظرون الى ان للاحتياط ارتباطا بالصلوة على نحو الجزئية
والبدلية ام لا فلازم هذا المعنى كما ترى هو القول بالصحة مطلقا واما بيان المعنى الثاني الذي فهمه اكثر
القدماء كما قيل فهو ان ظاهر صدر رواية عمار السابقة وان كان امر الامام ع بعمل يترتب عليه رفع كلفة
الاعادة دائما الا ان ظاهر ذيلها بقرينة التعليل وكذا سائر الاخبار المعللة ان ترتب هذه الفائدة على
ذلك العمل انما هو بمقتضى القواعد المقررة لا بحسب الجعل والتعبد فاللفظ المعبر به عن بيان ذلك العمل
وان كان يعم باطلاقه صورة النقصان وتخلل المنافي في الاثناء الا انه يجب تقييده بصورة ترتب هذه
الفائدة عليه وهي صورة عدم تخلل المنافي في الاثناء اما بان لم يكن هناك منافي اصلا او كان
ولكن لم تكن الصلوة ناقصة فالمامور به هو العمل الخاص الذي يترتب عليه عدم الاعادة بحسب القواعد
المقررة فيجب على المكلف من اول الامر التحرز عن فعل المنافي احرازا لذلك العمل المامور به من باب مقدمة
الواجب المطلق كما يجب عليه التحرز عن ارتكاب المشتبهين في الشبهة المحصورة مقدمة للاجتناب عن
الحرام الواقعي لا حراز عمل يعلم معه عدم الوقوع في محذور الاعادة واجب نحو كوجوب التحرز عن
الشبهة المحصورة فلو فعل المنافي ووقع في محذور الاعادة اثم واستحق العقاب وان وجب عليه الاعادة
امتثالا للامر بالصلوة وان فعله ثم لم يقع في محذور الاعادة بان ظهر تمامية الصلوة ففي كونه مستحقا
للعقاب وعدمه وجهان من حرمة التجري وعدمها ثم لو فعل المنافي لا يجوز له الدخول في الاحتياط اذ لا يعلم
معه كونه مامورا به اذ المامور به هو الاحتياط الذي لا يترتب على فعله محذور الاعادة وهو غير معلوم لاحتمال

النقصان وتخلل فعل المنافي الموجب للاعادة فان مزاج الدخول في الاحتياط تشريع محرم فيجب عليه الاعادة
بمجرد فعل المنافي وهو معنى البطلان بمجرد تخلل المنافي وهذا المعنى بعيد استظهار كون الاحتياط جزءا من
الروايات في صورة النقصان واما بيان المعنى الثالث فهو ان ظاهر جميع الاخبار هو البناء على الاكثر
بوقوع الشك وفعل التسليم ثم صلاة ركعتين مثلا ومعلوم ان المكلف متى امر بالبناء على الاكثر
وبالتسليم المحلل يجوز له ترتيب اثار فعل الاكثر من اول الامر لان معنى البناء على الاكثر ليس الا جواز ترتيب
اثار الاكثر ومن اثاره جواز فعل المنافي الا ترى انه لو تيقن وقوع الاربع فله ان يجوز له فعل المنافي لكان
السلام المحلل لها كان يحرم ما قبل ذلك فكل من شك في وقوع الاربع لكن امر بالبناء عليها والتسليم
المحلل ما دام شاكا فان المكلف ما دام الشك لا مانع له من فعل المنافي فاذا فعله لا مانع له من الدخول في
الاحتياط لان الاحتياط امر به في الاخبار امرا مطلقا غير مقيد بصورة عدم فعل المنافي فاذا فعله لا مانع
فان استمر الشك فلا شيء عليه وكذا ان تذكر تمامية الصلاة نعم ان تذكر النقصان فالمتعين هو الحكم
بالبطلان لانكشاف وقوع الحدث في الاثناء بعد البناء على كون الاحتياط جزءا فالامر بالبناء على الاكثر
والتسليم وفعل الاحتياط كل ذلك امر ظاهري مستمر ما دام الشك فالفرق بين هذا المعنى وسابقه بعد
اشتراكهما في البناء على ان الاحتياط جزء مستفاد من ظاهر الاخبار هو ان هذا المعنى لا يمنع من فعل المنافي
من اول الامر والدخول في الاحتياط بل يجوز له ذلك كما يجوز له الدخول في الصلاة بالطهارة المستصحبة ويحكم
بالاجزاء ما دام الشك وهذا بخلاف المعنى السابق فانه لا مانع من فعل المنافي من اول الامر وعدم الدخول
في الاحتياط معه لان مرجعه الى ايجاب [illegible] الاحتياط واحتياط [illegible] معه عدم القدح في عدم الاعادة
فاحتياط هذا النحو [illegible] يتوقف على ترك فعل المنافي واجب شرعي نظير وجوب الاجتناب عن كلا الاطرافين
في الشبهة المحصورة فلو خالف وفعل المنافي لا يجوز له الدخول في الاحتياط لعدم العلم بكونه مامورا به فيحكم
بالبطلان حال الشك في النقصان فضلا عن حال تذكره والفرق بين المعنيين الاخيرين والاول لعدم اشتراكهما
في صحة البناء على الاكثر وجواز فعل المنافي وصحة الدخول في الاحتياط حال الشك هو ان هذا البناء
على الاخير حكم ظاهري محكوم بالاجزاء ما دام الشك بخلافه على الاول فانه حكم واقعي محكوم بالاجزاء وان علم

[في الهامش: هو ان البناء على الاكثر ح]

وان علم النقصان بعد ذلك والفرق بين المعنى الثاني والاول بعد اشتراكهما في البناء على الاكثر من بفعل
الاحتياط على الثاني ارشادي امر به لاجل احراز الواقع ومن ثم لا يجوز له فعل المنافي تحفظا على احراز الواقع
الواقع بخلافه على الاول فانه تكليف مستقل لم يلحظ فيه ادراك الواقع ومن ثم يجوز له فعل المنافي
اولا ويحكم بالصحة وان تبين النقصان فتبصر فان المقام قد زلت فيه الاقدام ولذا اشبعنا فيه الكلام

ذنابة هل الحكم في الاجزاء المنسية عند تخلل المنافي بينها وبين الصلاة هو البطلان نظير ما اذا
تخلل بينها وبين الاحتياط كما ذهب اليه جماعة بل جزم بعضهم كصاحب الرياض ره بان الحكم بالبطلان
هنا اولى للقطع بجزئية الاجزاء المنسية ومن ثم ذهب بعض القائلين بالصحة هناك الى البطلان هنا
كصاحب [illegible] او تردد كما في الجعفرية اولا بل الحكم هو الصحة كما حكي عن الشهيدين في حاشية اللمعة و[illegible]
والروضة وهو المحكي عن الموجز والعزية وبه صرح في [illegible] لان محل النزاع كما صرح به في شرح الجعفرية
خصوص السجدة والتشهد لا من حيث التعرض للصلاة على النبي واله لاندراجها في التشهد كسائر ابعاض
التشهد وايضا محل النزاع فيما اذا تذكر قبل ان يخرج عن الصلاة بفعل المنافيات ومضي الزمان وخروج
الوقت لانه اذا تذكر بعد ذلك فالحكم هو الصحة اتفاقا فان النزاع منحصر فيما اذا تذكر وهو متمكن من الحاق
المنسي بالصلاة وبالجملة قبل صدور الفعل المنافي عنه بالمعنى الاعم الشامل لمضي زمان يخرج به عن كونه
مصليا ولما بعد الوقت فانه ح يقع الخلاف في انه اذا صدر عنه المنافي بعد ذلك عمدا او غفلة فهل
يبطل صلاته ام لا وممن صرح بكون النزاع منحصرا فيما ذكرنا فخر المحققين قده لما حكي عنه بعد ان ذكر
الاشكال في الصحة وعدمها اذا تخلل الحدث واختار عدم البطلان انه قال وعلى القول باشتراط
عدم التخلل المراد به بعد تذكرها قبل مضي زمان يخرج عن كونه مصليا او خروج الوقت فانها تخرج عن
كونها جزءا ولا تبطل بذلك الصلاة وان تعمد الحدث ويصير الجزء قضاء ويترتب على الفوات
والى هذا يرجع ما عن [illegible] الى العباس [illegible] حيث قال ان احدث عمدا بطلت صلاته [illegible]
المراد من الحدث العمدي ما صدر عنه بعد التذكر وبالسهوي ما صدر عنه قبل التذكر بل يظهر من كلام العلامة
ذلك حيث ذكر ان قضاء الجزء المنسي يترتب على الفوات فان المراد به ما تذكره بعد خروج الوقت ولو كان [illegible]

[في الهامش: والصلوة على النبي واله ح]

[في الهامش: ولا تنافي بين هذا وبين حصر بعضهم النزاع في السجدة والتشهد منه ح]

[في الهامش: ولو لم يذكرها حتى تخلل حدث او مضى زمان يخرج عن كونه مصليا ح ح]

[في الهامش: وان كان سهوا او بعد خروج الوقت او بعد ان مضى بعد التسليم زمان يخرج به عن كونه مصليا لم تبطل صلوته منه ح]

مبطلا للصلاة كما هو لازم القول بالجزئية لم يكن لترتبه على الفوات معنى كما لا يخفى بل يمكن دعوى الفرق
في ذلك الا ترى انه لو تذكر احد بعد مضي سنين ان التشهد او السجدة تركا نسيانا في الصلاة الماضية
لا يحكم ببطلان تلك الصلاة لاجل تخلل المنافيات والحاصل ان حال الجزء المنسي المذكور بعد فعل
المنافي او مضي زمان او خروج الوقت حال سجدتي السهو في عدم الابطال بتركه عمدا وعند التنقيح ما ذكرنا
في هذا حسب نزعم ان ما ذكره الفخر قده تفصيل في مسئلة محل النزاع ثم قال انه لولا الاجماع على البطلان
فيما لو تذكر بعد فعل المنافي كان الاقوى في النظر عدم بطلان الصلاة وذكر في موضع قبل ذلك ان في
في ضمن كلامه اشعارا بالقصر عند تخلل المنافي وانت خبير بان موضع الاشعار في الخبر هو الذي عرفت
انه خارج عن محل النزاع اذ فيه قلت فان لم يذكر بعد ذلك قال يقضي ما فاته اذا ذكره اذ هو ظاهر في انه
لم يذكرها الا بعد مضي زمان فحكم الامام هنا بالصحة لا سيما في القول بالبطلان في محل النزاع لصورة
التذكر بعد فعل المنافي والسر في ذلك هو ان فعل المنافي مخرج عن الصلاة قهرا وبذلك يتحقق عنوان
نسيان ذلك المنسي الذي هو غير الاركان فيكون مقتضى القاعدة الممهدة في اول الباب المستفادة من
حديث لا تعاد وغيره من الاخبار وخصوص ما دل على عدم اعادة الصلاة بنسيان السجدة هو صحة الصلاة
ولا يمكن ذلك الا بالحكم بعدم كون هذا المنسي جزءا لان فعل المنافي مانع عن ذلك قطعا فيتعين كونه
خارجا عن الصلاة وان كان مأمورا به بامر جديد مستقل كما هو الحق في قضاء العبادات الموقتة اذا ظهر ذلك
فاعلم ان عمدة ادلة القول الاول هو ان تلك الاجزاء باقية على الجزئية الحقيقية فاذا تذكرها
المصلي بعد السلام وقبل فعل الكلام ونحوه ياتي بها فتكون هي اخر الصلاة لا السلام ان قيل
مقتضى قاعدة لا تعاد تمامية الصلاة بمجرد السلام الذي جعل في الشرع مخرجا ومحللا فكيف
يحكم بعدم محللية السلام وبان اخر الصلاة هو ذلك الجزء المنسي قلنا انه بعد الاتيان بها
يكشف عن عدم محللية السلام هنا ان قيل بعد دلالة الاخبار بخروجها عن الجزئية الحقيقية كما
صرح به جماعة كيف يستظهر منها عدم محللية السلام مع ان اضافة القضاء اليها في تلك الاخبار كاشف
عن ذلك ايضا قلنا دلالة الاضافة المذكورة على ذلك ممنوعة لان القضاء لغة هو بمعنى الاداء كما في قوله

تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فالامر بقضائها بعد السلام يراد به فعلها ولا دلالة لذلك
على عدم كونها من الاجزاء فلا فرق بين السجدة الواقعة في اثناء الصلاة وبعدها الا في الموضع والمكان
النسيان ومجرد ذلك غير كاف في اثبات الجزئية بل يمكن ان يقال ان خروج الوقت في العبادات
لا يثبت المغايرة بين الماتي به بعده لما يؤتى به قبل ذلك ولذا قلنا ان القضاء بامر جديد ولذا
استند المنافي في اوايل الباب في مسئلة الشك في اتيان الصلاة في الوقت بنفي قاعدة الشغل على
وجوب القضاء من غير حاجة الى اصالة العدم وبالجملة اذا امر الشارع بفعل التشهد المنسي بعد
قبل السلام فالمراد منه ان المكلف معذور في مجرد الترتيب والا فهذا التشهد هو عين التشهد
الواجب في الصلاة لا انه مغاير له امر به كفارة ولازم ذلك عدم كون السلام هنا اخرا بل التشهد
هو الاخر ولا ضير في ذلك اصلا فالمنافي المتخلل بين السلام وهذا التشهد كالمنافي المتخلل بين
ساير الاجزاء في الاثم والابطال بحسب القواعد المقررة في باب قواطع الصلاة وهذا بخلاف ما اذا تذكر نقصان
نسيان التشهد بعد فعل المنافي اذ بمجرد فعل المنافي يخرج الانسان عن الصلاة ولا تبطل الصلاة لكون
المنسي من غير الاركان كما هو مقتضى قاعدة لا تعاد فان لم يؤمر بالاتيان به والا فهو واجب مستقل
امر به على حدة ولا تعلق له بالصلاة اصلا وانما نظير سجود السهو ولا يتوهم ان امر الشارع بذلك الجزء
بعد تذكر تركه وفعل المنافي كاشف عن عدم كون المنافي مخرجا نظير ما ذكرناه في السلام لان معنى عدم
كون المنافي مخرجا عدم كونه منافيا ومبطلا مع وقوعه بين الاجزاء وهو خلاف قواعد المذهب
واصولها والاجماعات المستفيضة بل المتواترة على ابطال الحدث المتخلل بين اجزاء الصلاة كما لا يخفى
والفرق ان مخرجية السلام حكم شرعي قابل للوضع والرفع بخلاف كون الحدث مخرجا فانه غير قابل
للرفع اجماعا ومن هنا ولذا سمي بالمخرج القهري كالاول بالشرعي ومن هذا البيان ظهر وضوح
خروج صورة تذكر النسيان بعد فعل المنافي عن حريم النزاع اذ لا يعقل القول بالجزئية هنا كما لا يخفى
ومنها ما استدل به على كون الجزء المنسي جزءا حقيقيا ببطلان الصلاة بتخلل المنافي بينه وبين الصلاة
لبقاء الامر بذلك الجزء فيثبت ان الماتي به هو الجزء المامور به في الصلاة فيبطل الصلاة بتخلل المنافي

على مقتضى القواعد وهذا الاستصحاب مما لا يجري له عندنا لان الامر المتعلق بذلك الجزء امر غيري
من حيث الامر بالكل وهو اصل الصلوة وكون الصلوة مشتملة على هذا الجزء اطلق الكلام نعم لو تمسك
باطلاق الامر بالصلوة الجامعة لجميع الاجزاء ما بان يقال ان القدر المتيقن من تقييده الناسي
في ترك ذلك الجزء في محله ولما سقوطه مطلقا فلا دليل عليه ومقتضى الاطلاق بقاء الاشتغال
به كان لمصححه لكن قد يقال ان مقتضى قاعدة لا تعاد سقوطه بالمرة غاية الامر انه ثبت الامر بدله
بمقتضى اخبار الباب فهذا الملاقى بدله لا جزء والحاصل ان العمدة استظهار كونه السلام غير
محلا في المقام من اخبار الباب وح لا يجري لقاعدة لا تعاد لان جريان تلك القاعدة فرع
اثبات امتناع الاتيان بذلك الجزء وهو فرع كون السلام محللا فبعد احراز عدم كونه محللا سقط
التمسك بقاعدة لا تعاد فيكون الماتي به بعد السلام عين الجزء المامور به في اصل الصلوة تقطعيا بمقتضى
الامر بالصلوة الجامعة لجميع الاجزاء وعمدة ادلة القول الثاني هو ان السلام محلل يحصل به الخروج
عن الصلوة ومقتضى قاعدة لا تعاد سقوط الامر بالجزء المنسي بالمرة غاية الامر ثبوت الامر مستقلا في
الاخبار ولا دليل على ابطال الصلوة بتخلل المنافي بينه وبين الصلوة ولو شك فالاصل يقتضي العدم
ومن ثم انكر بعضهم وجوب كونه على الفور وانكر اشتراط الطهارة فيه مع ان الاول اجماعي كما هو
ذكره والثاني ايضا الاتم على القولين ولكن لا مجال لقاعدة البدلية المقتضية للاشتراك في الشرائط التي منها الطهارة والجواب ما عرفت من ان ظاهر اخبار الباب ليس من اصغاء المأتي به
في اصل الصلوة بل هو هو بعينه الا ان محله الاصلي قد تغير ولذا يستكشف من تلك الاخبار عدم
محللية السلام فلا يجري قاعدة لا تعاد المقتضية لسقوط الامر به في الصلوة وعدم كونه جزءا حيث
ترك نسيانا وهو غير ركن ولا الاخبار القاضية بعدم اعادة الصلوة من سجدة حتى يستظهر منها
عدم جزئية هذا المأتي به فظهر من جميع ذلك ان القول الاول لا يخلو من قوة وان كانت المسئلة
لا تخلو عن اشكال فتدبر وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان المصلي الشاك اذا تذكر ما بان
يتذكر تمامية الصلوة او نقصانها قبل صلوة الاحتياط او بعدها او في اثنائها فالصور ست فان تذكر

صح

ان في ذلك الامر

فان تذكر التمامية او النقص قبل الاحتياط او بعده فلا اشكال ضرورة انه ان تذكر التمامية قبله
سقط عنه الاحتياط لسقوط المقتضي وهو احتمال النقص وان تذكر النقص قبله يرجع الى حكم تذكر
النقص قبل تخلل المنافي وان تذكر الاتمام بعد الاحتياط كشف ذلك عن وقوع الاحتياط نافلة كما هو
المصرح به في الاخبار وان تذكر النقص بعده لم يكن عليه شيء للنصوص والاجماع مضافا الى القاعدة الا
على القول بجعل الامر الظاهري الشرعي وهو لم يكن مرضيا عندنا وكذا لا اشكال فيما لو تذكر التمامية
في الاثناء فانه مخير بين الاتمام والقطع بناء على جواز قطع النافلة والا وجب الاتمام انما الاشكال
فيما اذا تذكر النقص في اثناء الاحتياط مطلقا سواء كان الاحتياط مطابقا لما نقص كما وكيفا بان
تذكر في اثناء الركعتين من قيام انه سلم في الاثنتين في الشك بين الاثنتين والثلث والاربع
او كان الاحتياط مطابقا لما نقص كما لا كيفا كما لو تذكر في اثناء الركعتين من جلوس انه سلم في
الثلث في الشك بين الاربع والثلث او كان مطابقا له في الكيفية لا في الكم كما لو تذكر في اثناء
الركعتين انه سلم في الثلث في الشك بين الاثنتين والثلث والاربع وسواء كان المكلف ذا
احتياطين او واحد والتحقيق في المسئلة انه لا ريب في عدم جريان اخبار الباب في هذا المقام ضرورة
ان المكلف والمخاطب بها هو الشاك لا من كان شاكا اذ ليس لذاكر بشاك والترديد الموجود في
رواية عمار في غيرها بان محل الاحتياط الواقع في لعله اتم احتياطه شاكا اما ان يكون احتياطا
كذلك وكذا في الجميع هو القواعد فان كان ما فعله من الاحتياط من النافلة او زيادة في الاركان فلا
اشكال في بطلان اصل الصلوة ووجوب الاستيناف سواء كان الاصل فيمن نقص ركعة فذكر في
سلم الصحة او الفساد كما هو المختار وسواء قلنا بعموم اخبار تلك المسئلة لما نحن فيه ام لا وان لم يكن
ما فعله من الاحتياط منافيا لعدم كونه مخلا بهيئة الصلوة ماحيا لصورتها ولا من زيادة الاركان
لعدم كون التكبير ركنا في اصل الصلوة نظرا الى انه اتى بها بقصد افتتاح صلوة اخرى كما ذكره العلامة
ذكره في مسئلة من افتتح صلوة في اثناء الصلوة فيبنى على جريان اخبار من نقص ركعة فان ذكرها هنا
بعده فان قلنا بجريانها هنا ولو بعد بعض التنقيح كما هو غير بعيد فيحكم بصحة اصل الصلوة في بطلانه

فان الركعتين قيام
كما نقص كما وكيفا بان
تذكر في اثناء الركعتين من قيام
انه سلم في الثلث في الشك
بين الثلث والاربع ح
او ذا احتياط ٢

افتتح

الاحتياط بعد الامر به فيوجب بالنقص وان قلنا بعدم جريان تلك الاخبار نظرا الى ان موردها
هو صورة تخلل الشك بين حالتي الغفلة والذكر كما اذا تخلل بينهما شك علم بكون الغفلة مستمرة
الى حال الذكر فيرجع ح الى الاصل المقرر في تلك المسئلة وقد تقدم ان قضيته لا تعاد هو الحكم بالفساد
لمكان نقصان الاركان وكون السلام مخرجا ولو عرفا فيحكم ح ببطلان اصل الصلوة ولزوم الاستيناف
كما اختاره العلامة قده ومن تبعه نعم لو بنينا على ان الاصل في تلك المسئلة الصحة كما تقدم التنبيه عليه
من ان مقتضى اطلاق الامر بالصلوة الجامعة لزوم الاتيان بالنقص فيحكم بلغوية السلام ولا يلزم الا
زيادة مثل التشهد ولا ضير فيه لعدم كونه ركنا كان اللازم الحكم بصحة اصل الصلوة وبطلان الاحتياط
لعدم الامر به فيوجب بالنقص ثم ان الظاهر ان ما فعله من الاحتياط لا يعد زيادة في الصلوة فلا يكون
الشك ما خبار الزيادة من ان من زاد في صلوته فعليه الاعادة لان ما فعله انما كان بقصد صلوة
اخرى وليس يلزم من الاشتغال بفعله ايضا فوات الموالات والفصل الطويل الماحي فلا بطلان من
جهة ما فعله اصلا لكن لما عرفت ان التحقيق في مسئلة من نقص ركعة ان مقتضى الاصل هو البطلان
فبعد عدم جريان اخبار الباب وعدم جريان اخبار ذلك الباب فيما نحن فيه الاقوى هو الحكم
ما ببطلان اصل الصلوة وفاقا للفاضل قده فما في ظهر وغيره من ان هذا القول ضعيف جدا ليس في محله قطعا
ثم ان للاصحاب في المسئلة تفصيلا طويلا ذكرها نحو من الاطناب لكن ليس هنا شئ وهو انه اذا
تذكر بعد الاحتياطين بعد الفراغ من احدهما نقص الصلوة بحيث كان ما فعله من الاحتياط على
تقدير مطابقا للناقص في الكم والكيف او في الكم فقط فالظاهر جريان اخبار الباب هنا فيلحق بصورة
ما اذا تذكر النقص بعد الاحتياط فيحكم بالصحة ولعله مما لا يخفى على المتأمل **الثاني** اذا اجتمع عليه
الاجزاء المنسية والاحتياط فهل يقدم الاحتياط او الاجزاء او يراعى التقدم منهما في السبب او يتخير وجوه
بل اقوال اقربها الاول وذهب الى ثالثها الشهيد قده في كرى والى الاخير في خبرة ومال الى الثاني بعض
لنا ان الاحتياط الذي هو جزء حقيقي في صورة النقص كان محله قبل التسليم في صورة النقص لان محله
ح اما بعد التشهد او بعد السجدة الاخيرة بخلاف الجزء المنسي فان السلام مع نسيانه جزء حقيقي وليس

وليس بعنوانه لم يكن محله آن فحله بعد عروض النسيان على القول بالجزئية ايضا انما هو بعد السلام فلما كان
محل الاحتياط مقدما على محله كان حرم تقدم عليه نعم قبل الشك لم يحرز بعد كون الاحتياط جزء
فلعله يا قد بخلاف الجزء المنسي فان التحقيق انه جزء قطعا مع الخماسية كان في محلها بعد السلام
نظرا الى الظاهر دليلها او الخفاء على القول فيرجح الاحتياط عليه في التقديم ان لم يكن مرجوحا
فلا اقل من انه بلا مرجح مع ان جزئية الجزء تحقيقية وجزئية الاحتياط تقديرية فكيف
يكون اهم قلنا ان المستفاد من الاخبار هو الالتزام بالبناء على عدم تامية الصلوة والاتيان
بالاحتياط اتماما لها ولا نبأ في هذا تامية الصلوة واقعا وتنزيل التام منزلة الناقص حيث
لا مانع عنه فالمكلف مأمور من قبل الشرع فرض صلوته ناقصة والعمل على ما يقتضيه النقص فصلوته
الاحتياط متممة شرعا للصلوة فما وقع من المكلف من التشهد والتسليم او التشهد فقط ملغى في
نظر الشرع بمعنى ان المكلف مأمور بان يعامل معه معاملة ما هو الملغى وان لم يكن كذلك واقعا وبعبارة
اخرى الاتيان بما يحتمل نقصه من الركعات مقدمة للعلم باتمام الصلوة وهذه المقدمة العلمية
بمقتضى الاخبار صارت لازمة المراعات شرعا فيجب على المكلف البناء من اول الامر البناء
على عدم اتمام الصلوة والاتيان بالاحتياط اتماما لها فاذا ثبت ان الاحتياط هو المتمم شرعا
فقبل الاتيان به يكون الصلوة ناقصة شرعا وان كانت تامة واقعا وبعده محل الجزء المنسي
محله المقرر له شرعا بعد اتمام الصلوة الا ترى انه لو تذكر في الركعة الثانية مثلا نسيان
السجدة من الاولى فليس له ان يأتي بها في الاثناء بل يجب عليه ان يمضي في صلوته حتى يسلم
فيأتي بالسجدة المنسية فمن اشتغل ذمته بالاحتياط بعد الاثناء فقد اشتغل وان كان في علم الله سبحانه
فارغا عنها فكيف يجوز له الاشتغال بالجزء المنسي فيجب عليه اتمام الصلوة بالاحتياط ثم الاتيان
بالاجزاء المنسية حجة ما اختاره الشهيد قده من تقديم ما سبق الامر به منهما ما صح به من ان
اشتغال الذمة بالسابق يمنع من الاشتغال باللاحق فيجب عليه اولا تفريغ الذمة عما سبق الامر
به حتى يتوجه عليه الامر بالاخر مثلا لو نسي السجدة من الاولى وتذكر في الثانية ثم شك بين

ل ح
أو التسليم

والأربع فاول ما يتوجه اليه هو الامر بقضاء السجدة فما دام لم يشتغل بقضائها ولم يفرغ ذمته
عنها لا يتوجه اليه الامر بالاحتياط المسبب عن الشك الحادث بعد توجه الامر بالسجدة عليه
وفيه ان سبق الامر بنفسه لا يقتضي سبق اشتغال الذمة اذا كان زمان المكلف به في كل الامرين
واحدا فالذي هو سبب لسبق الاشتغال هو سبق زمان المامور به لا زمان الامر خاصة ومن المعلوم
ان زمان كل من الجزء والاحتياط بعد التسليم فزمانهما متحد فلا يقتضي لكون سبقهما في الامر سابقا في الاشتغال
فلا دليل على وجوب تفريغ الذمة عنه اولا بل كلاهما متحدان من هذه الجهة ليس لاحدهما سبق
على الاخر لولا ما اخترناه من سبق الاحتياط بما عرفت وحينئذ كان اللازم الحكم بالتخيير كما عليه جماعة
هذا ويمكن اثبات تقديم الجزء على الاحتياط بوجه اخر اتم في المثال المذكور وان كان لا يسلم
عن المناقشة ايضا وهو ان المستفاد من اخبار قضاء المنسي هو اكمال الركعة التي فات منها الجزء ففي
المثال وجب اكمال الركعة الاولى لنا قصة والمستفاد من اخبار الاحتياط اتمام الصلاة بالاتيان
بالاحتياط عقيب السلام ايضا فما ورد اشتراكا في الفورية الا ان الجزء متمم للركعة الاولى في الفرض
والاحتياط اخر الصلاة شرعا ومعلوم ان مرتبة الركعة الاولى مقدمة على باقي الركعات فكذا ما هو جزء
لها فيكون مرتبة السجدة في الفرض قبل الاحتياط وهو المطلوب ويعكس الامر اذا كان الشك بين
الاثنين والثلث وبنى على الثلث واضاف اليها الرابعة ثم تذكر نسيان السجدة مثلا من الرابعة
ومع ذلك يكون الاحتياط اسبق كما لا يخفى وجهه لكن فيه ما تقدم من ان محل الجزء بعد الفراغ من الصلاة
ما دام في الاثناء لم يشرع له الاشتغال بالجزء المنسي الذي تذكره بعد تجاوز المحل سواء كان كونه
في الاثناء واقعيا او شرعيا وظاهرا ان من لم يشتغل ذمته بالاحتياط فهو في الاثناء شرعا وان لم يكن كذلك
واقعا وحينئذ فالقول الاخير اعني التخيير اما على القول باستقلال الاحتياط والجزء فمن ان كلا منهما
واجب فوري لا مزية لاحدهما على الاخر بوجه من الوجوه ولا يقدر المكلف ان ياتي بهما في ان واحد
فيجب التخيير بينهما عقلا كسائر الواجبات المتزاحمة بعضها مع بعض من دون مزية واما على المختار من الجزئية
فيهما فمن ان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية اذ لو قدم الاحتياط وكان غير محتاج اليه لزم تخلل المنافي

بان ثبات بالبعث عقيب التشهد من الركعة الاولى لو كانت الركعة الاولى ...

تخلل المنافي وهو النافلة بين الصلاة والجزء وان قدم الجزء وكان الاحتياط محتاجا اليه لزم
وقوع الجزء في الاثناء مع ان محله المعد له بعد الفراغ فلما دار الامر بين المحذورين وجب التخيير
لعدم الاهمية وفيه ان تقديم الاحتياط مما لا محذور فيه شرعا بخلاف تقديم الجزء وذلك
لان الشارع امر بالبناء على ان الاحتياط هو المحتاج اليه كما هو معنى مراعات جانب الجزء شرعا
فان كان الاحتياط محتاجا اليه في الواقع ايضا فلا محذور فيه في الواقع وان كان غير محتاج اليه في
الواقع وكان نافلة فحينئذ وان لزم تخلل فعل النافلة بين الصلاة والجزء الا انه مما لا باس به شرعا
اذ على الشارع الامر بالبناء على ان الاحتياط محتاج اليه فتدارك مفسدة هذا المنافي بحيث يخرج
عن كونه منافيا لان هذا من لوازم ايجاب المقدمة العلمية **الثالث** لو اجتمع عليه عدة من
الاجزاء المنسية ففي تقديم السابق منها اذا كان كل منها من ركعة اشكال فلو فاتته سجدة من الاولى
والتشهد من الثانية اشكل الحكم بلزوم تقديم السجدة اذ لا ترتيب بينهما شرعا وانما الترتيب بينهما
من لوازم تقديم الركعة الاولى على الثانية نعم لو فاتته السجدة والتشهد او جزء اخر من التشهد
من ركعة واحدة فالظاهر لزوم مراعات الترتيب لان الترتيب هنا شرعي فيقتضي عموم قوله اقض
ما فات كما فات لزوم مراعاته والحاصل ان الترتيب على قسمين شرعي يجب مراعاته في القضاء
عملا بعموم اقض ما فات كما فات وانتزاعي لا دليل على لزوم مراعاته في القضاء فمن الاول ترتيب
العصر على الظهر ومن الثاني ترتيب المغرب على عصر ما قبل المغرب فان الاول انما هو بجعل الشارع وفي
الثاني الانتزاعي من تقدم زمان العصر على زمان المغرب ولا دليل على اعتبار الشارع الترتيب
فلولا النص لقلنا بالتفصيل في قضاء الفوائت بلزوم مراعات الترتيب فيما كان فيه الترتيب
شرعيا دون غيره لكن النص دل على لزوم الترتيب مطلقا في قضاء الفوائت ولا يتعدى
من النص الى اعتبار الشارع الترتيب فيما عداه وكيف كان ففي المقام لو فاتته السجدة من الاولى والتشهد
من الثانية فان قلنا ان الشارع لم يعتبر بينهما ترتيبا اصلا وانما كان تقدم السجدة على التشهد
من جعل الركعة الاولى قبل الثانية فلا دليل على لزوم مراعاة هذا الترتيب وان قلنا بان الشارع

لوازم

لم يلاحظ الركعات ابتداء اصلاً وانما امر بالصلوة المرتبة امراً واحداً ولازمه اعتبار الترتيب بين كل
واحد من الاجزاء مع صاحبه مستقلاً فلاحظ تقدم التكبير على الفاتحة والفاتحة على السورة وهكذا
الى اخر السورة ثم يكون الترتيب بين السجدة والتشهد في المثال شرعيا فيجب مراعاته في القضاء وهذا
بخلاف ما اذا فاتته السجدة والتشهد من ركعة واحدة او فاتته جزآن او اكثر فان الظاهر انه لا تأمل
في كون الترتيب هنا شرعيا يجب مراعاته في القضاء والحاصل ان الترتيب الشرعي واجب المراعاة
وغيره مما لا دليل على مراعاته **الرابع** لو وجب عليه الاحتياط الظهر فضاق الوقت الا عن العصر
اذا كان يبقى بعد الاحتياط وقت ركعة للعصر وامكان لا يبقى صلى العصر لاختصاص الوقت بها وفي
بطلان الظهر وجهان مبنيان على ان فعل المنافي قبل الاحتياط مبطل ام لا وحيث قوينا الاول
فالاقوى هو البطلان كما صرح بذلك كله في كرى والوجه واضح لا يخفى والله الهادي

لامعة في شرح الرابعة من سهى في سهو لم يلتفت ويبني على صلوته **قلت**
الظاهر انه لا اجمال في هذه العبارة ونظائرها الواقعة في عباداتهم اذ المراد انه اذا شك في موجب
الشك وهو الاحتياط شكا متعلقا بما عدا وجوده فلا يعتد به بل يبني على ما يقتضيه صحة الاحتياط
من البناء على الاقل والاكثر فلو شك في الثنائية بين الواحد والاثنين يبني على الاكثر لان البناء
على الاقل حكم على ما يقتضيه اصل العدم فيجب عليه كما هو لزم الاتيان بركعة اخرى وهذا
الحكم منفي في الشريعة بلا خلاف ولو شك بين الواحدة والاثنتين والثلث يبني على المتوسط
اذ في البناء على احد الطرفين لم توقفت من كلفة الاعادة او الاتمام ولو شك بين الواحدة والثلث
يبني على الاقل اذ في البناء على الاكثر كلفة الاعادة وهي اشد تكلفا من كلفة الاتمام المترتب
على البناء على الاقل والذي يساعدنا على ذلك كله ما في الفاضل ره في هي حيث قال معنى قول
الفقهاء لا سهو في السهو انه لا حكم للسهو في الاحتياط الذي يوجبه السهو كمن شك بين الاثنتين
والاربع فانه يصلي ركعتين احتياطا على ما ياتي فلو سهى فيهما ولم يدر صلى واحدة او اثنتين
لم يلتفت ما ذكرناه في شرح عبارة العنوان لا الذي احتمله في خيرة وغيرها حيث قال ويحتمل ان يكون

من التشهد

ان يكون مراده لعدم الالتفات البناء على الاكثر ويحتمل ان يكون المراد منه ان لا يلتفت الى ما يقتضيه
الشك المذكور في غير صلوة الاحتياط من الاعادة بل يبني على المتيقن انتهى وذلك لان الاحتمال
الاول يعني الاطلاق فاسد جدا لان البناء على الاكثر قد يوجب هدم اصل الصلوة لا البناء
عليها كما هو مراد الفقهاء ومصرح به في يع وكذا الاحتمال الثاني فان المراد من البناء على
ان كان هو البناء على الاقل كما هو الظاهر لانه المتيقن لا الاكثر ولانه لو كان المراد هو البناء
على الاكثر لم يصح مقابلته للاحتمال الاول فهو ايضا على اطلاقه فاسد اذ قد يوجب البناء حكما
الى ما لا بد له على البناء على الاكثر كما لو شك بين الواحدة والاثنتين مما عرفت
فلا بد من البناء على الاقل خلاف ما رامه الفقهاء قطعاً ان قيل ما المانع من ارادة المعنى الذي
نقله الفاضل قده عن القيل من ان المراد انه من شك ثم لم يدر هل شك ام لا لم يلتفت قلنا
المانع امور **منها** ان ارادة هذا المعنى موقوف على جعل في سهو ظرفا لغوا متعلقا بلفظ سهى
في العنوان وبلفظ سهو مدخله لا في عبائر الفقهاء والظاهر انه ظرف مستقر متعلق بمحذوف هو
خبر لا في عباراتهم وصفة للفظ السهو المقدر في عبارة العنوان فكلمة في هنا ظرفية لا مفاعلة للتنبيه
ومنها ان في كثير من العبائر سلك هذه العبارة مسلك نظائرها وكلمة في وما يؤدي مؤداها
في تلك النظائر اريد بها المعنى المنطوق على الظرفية فكونها في خصوص هذه العبارة صلة خلاف الظاهر
ومنها انه العبارة موضوعة لبيان ان حكم المذكور منفي في الشريعة وعلى تقدير ارادة
المعنى المذكور لا يمكن ارادة ذلك فلا بد من التصرف والتاويل وهو خلاف الظاهر توضيح ذلك
الحكم الحقيقي للشك في نفس الشك ليس الا الحكم بالعدم على ما يقتضيه اصل العدم فلو كان المراد
نفي حكم الشك يصير المعنى عدم البناء على عدم الشك مع ان المراد تقريره باصالة العدم كما لا يخفى
فلو اريد ذلك المعنى لزم ان يلتزم بان هذه العبارة ليست موضوعة لبيان حكم الشك
وهذا مع انه خلاف الظاهر لو خلى ونفسه خروج عن طريق النظائر فظهر ان هذا المعنى ليس من القوم
ان قيل ما المانع من ارادة ما هو المعنى اللغوي والعرفي للفظ السهو وهو الغفلة فالمعنى لا حكم

الشك

للغفلة في موجب الغفلة وهي سجدتا السهو فالمراد ان من سها في سجدتي السهو عن واجب فيهما
لم يعتد به قلنا حمل عبارة العنوان على ذلك غير جائز لان قوله بنى على صلاته يدل على انه
لو التفت الى حكم هذا السهو في هدم الصلاة وليس كذلك لان سجدتي السهو مما لا يلزم من الخلل
فيه خلل في الصلاة اصلا بخلاف الاحتياط وايضا تدارك المنسي ليس من احكام السهو والنسيان
بل من مقتضيات بقاء الامر به فلو التفت تداركه ذلك المنسي لا مدخل فيه في ذلك ترتب الاثر على الاداء
السهو حتى يتوجه عليه الاعتراض بان ظاهرهم نفي اثار الغفلة في موجب الغفلة ومنه الغفلة
في الغفلة في الاحتياط من اجزائه وافعاله ايضا خارج عن مدلول العبارة فتعين ان يكون المراد
هو الشك ولكان اعم منها ايضا لزم اخراج خصوص السهو بقرينة بنى على صلاته ان قيل
اذا آل الامر الى هنا فما المانع من ارادة الشك في الاحتياط سواء تعلق بافعاله او باعداده
مع انه لا مقتضي للتقييد بصورة الشك في الاعداد قلنا لان مقتضى القواعد المتقنة المجمع
عليها انه اذا شك في الافعال قبل مجاوزة المحل التفت الى المشكوك فيه وان تجاوز ولو بنينا على
ارادة التعميم من عبارة الفقهاء لزم دفع اليد عن تلك القواعد بلا دليل لان الدليل الذي يحتمل
هذه الجهة خلاف الشك في اعداد ركعات الاحتياط فانه قد يستفاد من الدليل الذي على ما ياتي
وذلك الدليل على ما صرح به جماعة خبران احدهما ما رواه الشيخ قده عن حفص بن البختري في الحسن
بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال ليس على الامام سهو ولا على من خلف الامام سهو ولا
على السهو سهو ولا على الاعادة اعادة ورواه الكليني باسنادين احدهما من الحسان بابراهيم
ابن هاشم والثاني ما رواه الشيخ والكليني بتفاوت في المتن عن يونس عن رجل عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سألته عن الامام يصلي باربعة انفس او خمسة فيسبح اثنان على انهم صلوا ثلثة
ويسبح ثلثة على انهم صلوا اربعة يقولون هؤلاء قوموا ويقول هؤلاء اقعدوا والامام مائل
مع احدهما او معتدل الوهم فما يجب عليه قال ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه سهوه
بايقان منهم وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام ولا سهو في سهو وليس في المغرب والفجر

المانع

والفجر سهو ولا في الركعتين الاوليين من كل صلاة سهو ولا سهو في نافلة فان اختلف على
الامام من خلفه فعليه وعليهم الاحتياط الاعادة والاخذ بالجزم ورواه الصدوق قده عن في
نوادر ابراهيم بن هاشم بتفاوت في المتن ولا يخفى ان استفادة حكم السهو في افعال الاحتياط
قبل تجاوز المحل من هذين الخبرين مع ما قاله المتأخرون فيهما من الاحتمالات الكثيرة في غاية
الاشكال وكيف يرفع اليد عن القواعد الاجماعية بمثل هذا الاحتمال من دخول الفرع المذكور
تحت الخبرين ان قيل لا فرق بين الفرع المذكور وما ادعاه المحقق وساير الفقهاء في الاستفادة
منهما لان مقتضى الشك في صلاة الاحتياط اما البناء على الاقل او الاكثر او الابطال فالبناء
على الاقل تارة وعلى الاكثر اخرى كما ادعوه يوجب رفع اليد عن القواعد المتقنة ايضا
فلذا قال المولى السبزواري في ذخيرته بعد ذكر شطر وافر من محتملات الخبرين اعلم ان هذه
التفاصيل غير مستفادة من الخبر لاجماله وعدم وضوح معناه وامكان حمل السهو في الموضعين
في الخبر على المعنى الشامل للشك والنسيان غير بعيد ومع ذلك يمكن استخراج تلك الاحكام منه الا
ان اثباته مشكل ومع قطع النظر عن الخبر يشكل الامر في مواضع من الاحكام المذكورة منها نفي
سجود السهو عند تحقق موجبه في صلاة الاحتياط ومنها البناء على وقوع المشكوك اذا شك
في عدد سجدتي السهو او افعالهما لاصالة عدم الوقوع ومنها البناء على وقوع المشكوك اذا
شك في عدد صلاة الاحتياط او في بعض افعالها وينبغي ان لا يترك الاحتياط في امثال هذه
المواضع انتهى اقول الاحتمالات في الخبرين وان كثرت حتى انهاها بعضهم الى ثمانية واحد
الى ثمانية عشر وسياتي انها بحسب التقسيم الحاصر للاحتمالات في الخبرين تبلغ احدى وعشرين
احتمالا الا انه لا تامل في استفادة ما ذكرناه في شرح عبارة العنوان منهما لانه القدر المتيقن منها
ولا اجمال فيهما بالنسبة اليه بوجه بل الاجمال لو كان فيهما بالنسبة الى غيره توضيحه
ان الحديث الاول وهو حسن حفص لفظ سهو مكرر فيه على السهو خبر مقدم وقوله سهو مبتدأ
مؤخر وكلمة الاستعلاء ليست متعلقة بالسهو الذي هو المبتدأ فيكون الجار ظرفا غير لغو

عدم في

x

بين ان يكون المراد من الثاني نفس الشك او موجبه ضرورة انه خلاف الظاهر من وجوه احدها
خروجه عن ظاهر النظائر كقوله ولا على الاعادة اعادة ثانيها لزوم الحذف ثالثها
اختصاص الخبر بالسهو في نفس السهو فلا يشمل ما ذكره الفقهاء لان الجمع بين هذا المعنى وبين
ما ذكروه في الخبر مستلزم لاستعمال لفظ على في معنيين وكون الظرف مستقرا ولغوا معا
وكون خبر المبتداء مقدرا ومذكورا معا والكل كما ترى ولو توهم ان لهم فيما ذكروه مستندا
اخر غير ما صرحوا من اختصاص المستند به رابعها ان هذه الفقرة كنظايرها سالكة مسلك
ما هو الحاكم على القواعد العامة فلو كان المراد حكومتها على اصل العدم الجاري في الشك
في الشك كان اللازم الالتفات الى الشك في الشك مع ان كل احد يعرف ان هذا الفرع
حكم بعدم الالتفات واجراء اصالة العدم ولو كان المراد حكومتها على ساير احكام
الشك في الشك فمن المعلوم انه ليس حكم شيء اخر حتى يكون منفيا بهذا الخبر فان قيل
مرجع الشك في الشك في الشيء الى الشك في فعل المشكوك قبل تجاوز محله كان مرجعه الى الشك
في المشكوك قبل تجاوز المحل والذي يقتضيه اصل العدم هو الاتيان به وهذا الخبر حاكم
عليه فيكون حكم التدارك منفيا قلنا الشك في الشك في الشيء لا يمكن ان يجتمع مع الشك في
ذلك الشيء فكيف يكون مرجع الاول الى الثاني لان الشك علم وجداني فالشك في الشك في الشيء
انما يتصور فيما اذا كان زمان الشك المشكوك فيه سابقا على زمان الشك مع ان الشك
لهذا الشك المشكوك فيه الا اصل العدم فان نفي لزوم الالتفات اليه وعدم الاعتناء به وان
بقي لزم عدم كون الفقرة حاكمة على شيء فتكون لغوا صرفا كما لا يخفى فظهر ان احتمال ارادة
هذا المعنى من الخبر خلاف الظاهر فهذا الاحتمال الذي مرجعه الى اخذ كل من السهو في المحلين
بمعنى الشك من دون تقدير في السهو الذي هو متعلق على او مع الموجب هو احد الاحتمالات
الثمانية التي ذكرها المتأخرون في معنى الرواية ضعيف جدا وبعيد قطعا فلا يعتنى به ومثله
في الضعف بل اضعف منه احتمالان اخران من الاحتمالات الثمانية احدهما اخذ السهو الذي هو

فيدل ان الشيء [illegible] فالحكم [illegible] انما هو [illegible] فالتعرض [illegible] بعد كون الشك في الشك [illegible]

هو المبتداء بمعنى الشك والاخر بمعناه الحقيقي من دون حذف ويجوز فيكون المعنى لا سهو على السهو
موجود اي لا شك في الغفلة موجود فيكون الظرف لغوا متعلقا بالسهو بمعنى الشك وخبر
المبتداء محذوفا ومثله جعل الظرف لغوا وكون المراد من السهو الثاني موجبه وثانيهما
اخذ السهو في الموضعين بمعناه الحقيقي وجعل الظرف لغوا من غير فرق بين تقدير الموجب
في الثاني وعدمه فيكون المعنى لا غفلة على الغفلة موجودة ووجه الضعف فيهما اما في الاول
فما تقدم في تضعيف الاحتمال المذكور من انه خلاف الظاهر من الوجوه الاربعة واما في الثاني
فمضافا الى بعض ذلك انه مخالف للظاهر من وجهين اخرين احدهما لزوم استعمال كلمة الاستعلاء
في المجاوزة وهو غير معهود ولو سلم فنادر ولو سلم فمجاز لا قرينة له ثانيهما ان السهو عن السهو
من الشيء انما يتصور فيما اذا نسي شيئا في زمان ثم جاء وقت اخر فتذكر ذلك ثم جاء وقت ثالث فنسي
فيه عن انه سهى فلم يات بالمنسي ثم تذكر ذلك في وقت رابع فهذا الوقت الرابع لا يتصور غالبا
ان يكون وقت عدم تجاوز محل المنسي بل يكون بعده فان كان المنسي ركنا فيبطل الصلوة وان كان
غير ركن فيمضي في صلوته حتى فرغ فان كان مما يقضي فيقضي والا فلا شيء عليه كل ذلك
بمقتضى القواعد العامة ولا يمكن نفي شيء من الاحكام بمقتضى هذا الخبر لان شيئا من هذه
الاحكام ليس من احكام السهو بل كل ذلك قضية الامر بذلك الشيء المنسي والمفروض كون
الخبر حاكما على احكام السهو لا على احكام شيء اخر لان النفي انما توجه الى السهو الذي معناه
بحكم دلالة الاقتضاء بعد عدم ارادة المعنى الحقيقي هو نفي احكام السهو ويقرب من هذه
الاحتمالات الثلثة في الضعف احتمال ان يراد من السهو الذي هو المبتداء الغفلة ومن
الاخر الشك نفسه او موجبه وكون الخبر محذوفا فيكون المعنى لا غفلة عن الشك في الشيء او موجبه
ووجه ضعفه انه ليس لهذا السهو حكم لان محل الالتفات الى حكم الشك المنسي ان كان ثابتا
فالالتفات اليه ليس من احكام السهو حتى ينفى بهذا الخبر بل هو من احكام نفس الشك وان
لم يكن باقيا فعدم الالتفات لاجل قاعدة الشك بعد الفراغ لان المفروض استمرار الشك الى

حين الذكر فقد تبين بقي هنا احتمالات اربع احدها السهو على موجب السهو بان يكون السهو في الحق ضعيف
بمعناه اللغوي ويكون الظرف مستقرا خبرا عن المبتدأ وله صور منها السهو في الاحتياط عن اصله
او عن بعض افعاله والحكم في ذلك وجوب التدارك ان كان محل المنسي باقيا من غير فرق بين
الركن وغيره وان جاوز المحل فان كان المنسي ركنا بطل الاحتياط وببطلانه تبطل الصلوة
والا فان كان يقضى فيقضى والا فلا كل ذلك على القواعد وليس شيء من تلك الاحكام حكما
للسهو حتى ينفى بالخبر ومنها السهو في المرغمتين عن اعدادهما او عن بعض افعالهما وحكمه كسابقه
وليس هنا حكم السهو حتى ينفى بالخبر ومنها السهو عن اصل الاحتياط او عن اصل المرغمتين وهو
مع كونه خارجا عن الاحتمال المذكور ومع ذلك يكون موجبا لاخذ كلمة الاستعلاء بمعنى
المجاوزة مشترك مع سابقه في عدم الحكم للسهو حتى ينفى بالخبر لان الاتيان بالاحتياط او بالمرغمتين
من مقتضيات بقاء الامر بهما لا من احكام السهو عنهما في زمان فلا اثر لهذا السهو حتى ينفى بالخبر
وثانيها الشك في موجب الشك هو الاحتياط والمرغمتان في اعدادهما او في افعالهما فله صورتان
الاولى الشك في اعداد الاحتياط او المرغمتين وهذه هي المتيقنة من الخبر الثانية الشك في بعض
افعالهما وهذه ليست كالسابقة في كونها متيقنة لان اطلاق السهو على مجرد الشك في
الاعداد شايع مع ان المتيقن في صدر الرواية هو اثر الشك في الاعداد في حق المأموم وكلاهما
لا ما يعم الافعال الا في موارد المتابعة الا ترى ان المأموم لو شك في فعل مختص به كالقراءة
مثلا وكان قبل تجاوز المحل لا يحكم بعدم الالتفات لكان حفظ الامام وكذا العكس فاذا
كان المنفي في حق الامام والمأموم هو حكم الشك في الاعداد وهو الاحتياط او سجود السهو
في بعض الشكوك كالشك بين الاربع والخمس فليكن في حق الشك في الاحتياط او في المرغمتين
هو الاحتياط الذي هو اثر الشك في الاعداد مع المرغمتين في بعض الصور لا الاتيان بالفعل
المشكوك فيه في صورة بقاء المحل اذ الدليل على نفيه اصلا ومجرد كونه من محتملات الرواية لا يكفي
رفع اليد عن القواعد المحكمة المجمع عليها فما حكاه المجلسي وغيره من عدم الفرق بين الشك في الافعال

المتيقنة

متيقنة

عن الكثر

في الافعال والاعداد مما لم يتحقق وكذا ما في شرح ان عدم الالتفات في الموضعين ظاهر المذهب
بل الذي يظهر من العلامة قده في كره اختصاص الحكم بالشك في عدد الاحتياط حيث علل الحكم تبعا
للمحقق قده في المعتبر بانه لو تداركه امكن ان يسهو ثانيا فلا ينفك عن التدارك وهو حرج فيكون
منفيا ولانه شرع لازالة حكم السهو فلا يكون سببا للزيادة وكيف كان فلا دليل على رفع حكم
الشك في الافعال قبل تجاوز المحل انما الثابت هو رفع الحكم المتولد من الشك في اعداد الاحتياط
وهو احتياط اخر وحكم الشك في عدد المرغمتين وهو المرغمتان الاخريان مثلا وثالثها
السهو في موجب الشك وهو الاحتياط او سجود السهو عن بعض افعالهما فان كان هذا النسيان مما
يوجب سجود السهو فدخوله في الفرض تحت الخبر جيد لانه ايضا خارج عن الخبر لما عرفت من ان
تدارك المنسي ليس من احكام السهو حتى ينفى بالخبر ورابعها الشك في موجب السهو وهو سجود
السهو وقد عرفت الحال فيه في الاحتمال الثاني من الاحتمالات الاربعة الاخيرة فان كان الشك
في عدد سجدتي السهو فيدخل في الخبر والا فلا وهذا كله هو الكلام في فقه الحديث الاول واما
الحديث الثاني فنجعل كلمة في فيه صلة للسهو الذي هو اسم لا فيكون الظرف لغوا وكان خبر لا
محذوفا كما هو مبنى الاحتمالات التي ربما ترتقي الى اثني عشر احتمالا لان المراد هو اسم لا اما
خصوص الشك او مطلق الغفلة وعلى التقديرين اما يراد من الثاني الشك او النسيان او مطلق
الغفلة وعلى الجميع اما يراد من الثاني نفسه او موجبه فالحاصل اثني عشر احتمالا لاختلاف الفهم لوجب
عليه من لزوم الحذف بالنسبة الى الجزء من خروج الفقرة عن سياق النظاير ومن لزوم الاستعمال في
المعنى الحقيقي والمجازي على تقدير الجمع بين ارادة احد هذه الاحتمالات وبين ارادة احد الاحتمالات
الاتية ومن عدم جواز ترك احد الاحتمالات الاتية والا لزم عدم وجود مدرك لما افتى به الفقهاء
في عباراتهم المذكورة من عدم حكم للشك والسهو لان الاصل العدم في الاول الذي لا يمكن نفيه
بالخبر والا لزم تدارك المنسي في الثاني الذي ليس من احكام السهو حقيقة بل من احكام بقاء
الامر بالمنسي فلا شيء ينفى بالخبر فسقط ارادة تلك الاحتمالات من الخبر وبقي الاحتمالات الاخر المبنية

× في الجزء خ

عن السهو الذي خ

على جعل الظرف مستقرا خبرا وهي ان المراد من الأول اما الشك او النسيان او مطلق الغفلة و
من الثاني اما موجب الشك او موجب النسيان او موجب المطلق الغفلة فالجميع تسعة الأول
النسيان في موجب النسيان وهو سجود السهو فلولا الخبر كان الحكم هو التدارك في المحل والبطلان
بعد تجاوز المحل ان كان المنسي ركنا والمضي مع القضاء او بدونه في غير الركن لكن قد عرفت
مرادا ان هذه الاحكام ليست من احكام السهو لا الخبر حتى يكون الخبر واردا في مقام رفع تلك
الاحكام لأن مساق الخبر كسائر النظائر رفع احكام السهو واذ لا حكم له فلا يجري له اصلا كما
لا يخفى والاجزاء المنسية المتداركة وان قيل انها من موجبات السهو الا ان الحق انها من موجبات
الامر به فلو نسي عن واجب منها لم يدخل في الخبر نعم كون الاجزاء المنسية المتداركة بعد الصلوة
من موجبات السهو لا يخلو عن وجه وح فلو نسي عن واجب فيها بحيث يوجب سجدتي السهو ليسجد لعل
يأتي بعض الكلام في ذلك فيما يأتي انشاء الله الثاني الشك في موجب الشك احتياطا كان او سجود سهو
تعلق الشك بالعدد او ببعض الأفعال وهذا لا يمكن استفادته من الخبر على وجه من الاطلاق
والقدر المتيقن من صوره صورة تعلق الشك بعدد الاحتياط كما ذكرناه في شرح عبارة العنوان
واما باقي صوره ففيه اشكال اما اذا تعلق الشك ببعض افعال الاحتياط وكان محل الشك باقيا
فلأن نظائر تلك الفقرة من الفقرات السابقة واللاحقة كلها مختصة بصورة تعلق الشك
بالعدد مثل الشك في المغرب وفي الفجر وفي الأوليين وفي النافلة ومثل تعلق الشك في صلوة
الامام والمأموم فان المنفي في هذا الخبر وغيره هو حكم الشك المتعلق بالعدد في هذه الامور
لا غير اما في المغرب والفجر والأوليين فظاهر واما في النافلة فهو مذهب الاكثر بل ادعي
الاجماع على الاختصاص فلو تعلق الشك بفعل والمحل باق يتدارك على المشهور خلافا
لبعض زعم استفادة العموم من قوله عليه السلام لا سهو في نافلة وليس بشيء لأن رفع اليد عن قاعدة
التدارك قبل تجاوز المحل بمجرد الاحتمال في الرواية مشكل واما في حق الامام والمأموم فلأن عموم
نفي الشك في صلوتهما بالنسبة الى الشك في الأفعال انما هو مسلم في موضع المتابعة دون ما اختص

ما اختص باحدهما وادعاء بعضهم كالشهيد والمجلسي قدهما العموم ونسبته الى الأصحاب انما هو
في موضع المتابعة محل المتابعة لا غير ففي موضع اختصاص الفعل المشكوك فيه باحدهما فلا نسلم
رفع حكم الشك وهو البناء على اصل العدم ولزوم التدارك عند بقاء المحل بل لم اجد احدا صرح
بذلك فعلى هذا كيف يمكن رفع اليد عن اصل العدم الذي هو من الاصول المحرزة بمجرد احتمال
العموم في الخبر واما اذا تعلق الشك بسجود السهو من حيث العدد او من حيث بعض افعاله فلعله ايضا
مما لا يخلو عن اشكال وان رجح بعض عموم الحكم لبعض ما تأخذ وجه الاشكال انه من تقدم على الشهيد قده
لم يصرح بذلك وظاهر التعليل المذكور في كره تبعا للمعتبر اختصاص الحكم بصورة الاحتياط بل هو
مبني على شيوع اطلاق لفظ السهو على سجدتي السهو وربما ينكر ذلك بخلاف اطلاق لفظ السهو على
صلوة الاحتياط فانه شايع جدا فعلى هذا يكون المتبادر من لفظ السهو هو الاحتياط فلا يعم سجدتي
السهو الا ان الانصاف ان اطلاق السهو في الاخبار على سجدتي السهو غير عزيز بل موجود في عدة
منها منها موثقة سماعة من حفظ سهوه واتمه فليس عليه سجدتا السهو انما السهو على من لم يدر
زاد في صلوته ام نقص منها ومثله صحيح فضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع ومنها صحيح ابي بصير قال
سئلت ابا عبد الله عم عن رجل نسي ان يسجد واحدة فذكرها وهو قائم قال يسجدها اذا ذكرها
ولم يركع فان كان قد ركع فليمض على صلوته فاذا انصرف قضاها وحدها وليس عليه سهو ومنها
مضمر محمد بن منصور قال سئلته عن الذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية او شك فيها
فقال اذا خفت ان لا تكون وضعت جبهتك الا مرة واحدة فاذا سلمت سجدت سجدة واحدة و
تضع جبهتك مرة وليس عليك سهو ومنها موثق عمار الساباطي قال سئلت ابا عبد الله عم
عن السهو ما تجب فيه سجدتا السهو فقال اذا اردت ان تقعد فقمت او اردت ان تقوم فقعدت
او اردت ان تقرء فسبحت او اردت ان تسبح فقرأت فعليك سجدتا السهو وليس في شيء مما تتم
به الصلوة سهو فعلى هذا التخصيص بموجب الشك بخصوص الاحتياط مما لا وجه له فيعم الشك
من الاحتياط من سجود السهو فلو شك فيهما بما يوجب الاحتياط او سجود السهو لم يلتفت واما الغفلة [illegible]

وانما ان الشك فيها [illegible] الغفلة فهو [illegible]

مختص الى القسمين الأولين والرابع والسادس كان للغفلة ويرجع احدهما الى النسيان والآخر
الشك ويرجع الى الشك في موجب الشك والى النسيان في موجب النسيان والى المختلفين اما موجب
الشك فمنه الاحتياط وقد يكون سجود السهو واما موجب النسيان فالقدر المتيقن منه هو سجود السهو واما
قضاء المنسي ففيه اشكال من انه ان جعل كفارة للنسيان فهو مسبب عنه ومن انه في الحقيقة من اجزاء الصلاة
فهو الجزء الذي يتدارك في الصلاة سواء في عدم كونه من موجب النسيان وكيف كان اذا شك في الاحتياط
لم يلتفت وكذا اذا نسي غير الاحتياط او غير سجود السهو بما يوجب سجود السهو لم يلتفت واما الشك في
الاحتياط بما يوجب التدارك او في سجود السهو كذلك او النسيان عنهما بما يوجب التدارك فلا شيء منهما
من موجب السهو حتى ينفي بالخبر بل المرجع فيها القواعد الرابع النسيان في موجب الشك كما اذا نسي من
الاحتياط ما يوجب سجود السهو او من سجود السهو ما يوجب سجود السهو فانه لا يلتفت الخبر واما تدارك
المنسي سواء كان في الاثناء او بعد الفراغ فهو ليس من موجب النسيان حتى ينفي بالخبر الخامس النسيان
في موجب الغفلة ويرجع الى القسم الاول والرابع والسادس الشك في موجب النسيان كما لو شك في
سجود السهو بما يوجب الاحتياط بان شك بين السجدة الواحدة او الثنتين فانه لا يلتفت واما
لو شك فيه بما يوجب التدارك فلا بل المرجع فيه الى القواعد السابع الشك في موجب الغفلة ويرجعه
الى القسم الثاني والسادس كما لا يخفى الثامن الغفلة في موجب النسيان ويرجعه الى القسم الاول
والسادس التاسع الغفلة في موجب الشك ويرجعه الى القسم الثاني والرابع ثم ان الذي يظهر
من الخبر هو القسم الثالث بان يراد من السهو في الموضعين مجرد الغفلة اعم من النسيان والشك ويراد من
الثاني الموجب بالفتح ويكون النظر فيه مستقرا الى المعنى كل فعل حصلت فيه الغفلة او موجبه النسيان او الشك كصلاة
الاحتياط والركعتين وقضاء المنسي على اشكال بما يوجب ذلك حكما من الاحتياط او سجود السهو او القضاء
مثلا فذلك الحكم منفي واما سائر الاحتمالات فخلاف الظاهر وليتأمل ثم ان الشهيد قده ذكر في ترك
اذا شك في صلاة الاحتياط في بعض افعالها او في اعدادها فظاهر المذهب عدم الالتفات وكذا في
سجود السهو وتبعه في ذلك جماعة ممن تأخر ويرد عليهم ان الافعال المشكوك فيها المتداركة في المحل

بما يوجب الاحتياط

في المحل او في اصل الفريضة ان كانت من موجب الشك فلم حكم هو اولا بانه لو شك فيها التفت مثلا اذا
شك في القراءة قبل الركوع فاتى بها وبعد ذلك شك منها بما يوجب تدارك بعضها فانهم قالوا
بالالتفات الى هذا الشك وان لم يكن من موجب الشك فلم ذكروا ان ظاهر المذهب عدم الالتفات اذا
شك في بعض افعال الاحتياط وان كان المحل باقيا مع ان الخبر انما هو حاكم على الادلة المثبتة لاحكام
للشك فاذا لم يكن تدارك المشكوك من احكام الشك فكيف ينفي بالخبر ومحصل هذا الايراد انهم لم
يفرقوا في الشك المنفي في موجب الشك الذي هو الاحتياط او سجود السهو بين تعلق الشك بالعدد
وبعض الافعال فحكموا بنفي حكم الشك اذا تعلق بفعل من افعال موجب الشك عند بقاء المحل
فلا يتدارك المشكوك ح وهذا مبني على كون تدارك المشكوك فيه مع بقاء المحل من احكام الشك لا
من لوازم استصحاب عدم الاتيان به مع انهم مصرحون بان الفعل المشكوك فيه في اصل الفريضة
مع بقاء المحل وجب تداركه وليس التدارك من احكام الشك ولذا لو شك في هذا الذي يوجب
تداركا ليس حكم الشك فيه منفيا بهذا التقريب منهم مما فهموه بما ذكروه من عدم الفرق المشار اليه
فالحق في المسألة ما اخترنا من ان تدارك المشكوك فيه في المحل ليس من احكام الشك حتى يقتضي
هذا الخبر نفيه وعدم الالتفات اليه ولذا خصصنا الحكم بتعلق الشك بخصوص اعداد موجب الشك
والمحكي عن العلامة الاردبيلي ره ايضا الرجوع الى الشك فيه في الافعال ولكن عبارته المحكية صريحة
في ان مذهبه البناء على الاقل مطلقا من غير فرق بين تعلق الشك باعداد موجب الشك او افعالها
وقد نبهنا في صدر المسألة على بطلان ذلك في الشك في العدد فان مقتضى الخبر انه يبني في الشك
في اعداد موجب الشك على الطرف الآخر الذي هو الاسهل ورفع اليد عن حكم الشك وهذا الطرف
قد يكون هو الاقل وقد يكون هو الاكثر فالبناء ابدا على الاقل التفات الى حكم الشك في الجملة كما
ان البناء على الاكثر كذلك وهو مناف لما يستفاد من الخبر من نفي حكم الشك المتعلق باعداد موجب
الشك وما يظهر من بعضهم من اجمال الخبر حتى بالنسبة الى الشك في عدد موجب الشك خلاف الانصاف
بل الخبر في ذلك ظاهر جدا وهو القدر المتيقن منه لوضوح بل لعل استفادة هذا الحكم من الخبر اوضح

لأن كل من تعرض للمسئلة وحكم بعدم الالتفات الى الشك الحاصل في موجب الشك لا مستند له سوى
هذا الخبر نعم قد يظهر من العبارة المحكية عن كشف الرموز انه خالف في اصل هذا الحكم وانه نزل الخبر
على معنى آخر حيث قال معناه انه ليس للشك في السهو عنه شيء والسهو عنه هو قضاء المنسي
فمعناه انه اذا شك في واجب من واجبات قضاء المنسي لا يلتفت ثم قال في آخر عبارته المحكية وقيل
معناه اذا شك في الاحتياط لا يلتفت وليس بشيء بل الظاهر الخلاف من كلام العلامة في المنتهى
حيث قال وقيل معناه انه لو سهى ولم يدر انه سهى لا يلتفت فان هذا القائل الظاهر انه نزل الخبر
على هذا المعنى ولذا اختار عبارة الفقهاء بذلك خاصته فليتأمل وتلخص من جميع ما ذكرنا ان القدر المتيقن
من معنى قوله لا سهو في سهو هو انه لا حكم للشك الحاصل في موجب الشك اعني صلوة الاحتياط
التي اوجبها الشك فاذا شك فيها من حيث العدد فالحكم المجعول لهذا الشك منفي واما اذا شك
في فعل من افعالها فان جاوز محل الشك لعلم يتجاوز كان حكمها حكم الفريضة في عدم الالتفات في
الثاني وكذا اذا شك في فعل واجب من واجبات الركعتين فيرجع الى ما تقتضيه القواعد من الالتفات
الى الشك في المحل وعدمه عند تجاوزه وان شك في [illegible] عدد سجدتي السهو فلم يدر انه سجد
واحدة او اثنتين فهل يرجع فيه الى القواعد ايضا ام يحكم بما يقتضيه صحة السجدتين من البناء على
الاكثر في الفرض اشكال منشأه ان مقتضى قوله لا سهو في سهو هو اطلاق الحكم بحيث يكون الفرض
من افراده من ان العدد الثابت شرعا للشك في عدد الاحتياط وكون هذا داخلا فيه غير معلوم
فيرجع فيه الى القواعد والاول اشبه وفاقا لجماعة بل قيل انه المشهور وان كنا لم نتحقق كون
مقتضى ما استظهرناه دخول هذا تحت الخبر اذ الظاهر ان السهو الاول هو مطلق الغفلة سواء كان
منشأ الشك ام لا وان السهو الثاني ايضا كذلك ولكن المراد به موجبه فيكون المعنى لا حكم للسهو بكلا
فرديه فيما هو مسبب عن مطلق السهو وهو اعم من الاحتياط او سجدتي السهو فذلك الحكم منفي واما
تدارك المنسي فلا اذ ليس هو من احكام النسيان اصلا ونظيره في حمل الخبر عليه حمل لفظ السهو على معنى
العزم وان لزم التجوز في الثاني وقد عرفت انه واجب الاركان بيمع ان اطلاق السهو على الاحتياط

بالشك في الاول وعدم الالتفات في
الثاني

بان كان هذا السهو سواء كان هو السهو في الشك او ... [illegible]

الذي

الذي هو موجب السهو وعلى سجدتي السهو الذي هو كذلك كلاهما شائع في الاخبار فلا يبعد حمل السهو الثاني
على ما يعمهما لكن الاظهر ان يراد من السهو الاول خصوص الشك بملاحظة النظائر فتدبر ثم انه قد استقر دأب
المتأخرين عند التكلم في معنى الخبر على ذكر فروع واحتمالات في معناه والتعرض لحكم تلك الفروع وقد
عرفت ان استفادة حكمها من الخبر غير ممكن لخروج جلها عن مدلوله الا ان التعرض لبعض تلك الفروع
مما لا بأس به فلنتعرض لما يظهر منها اقتفاء لاثرهم فنقول منها ما حكاه الفاضل القمي في عن
بعض الاصحاب في تفسير قول الفقهاء وهو ما اذا شك في الصلوة او بعد الفراغ منها في انه شك
سابقا ام لا ولم يصدر لان الشك السابق المشكوك فيه قد يكون متعلقا بالركعات على التقدير
حكم ذلك الشك بصحة الصلوة وقد يكون حكمه البطلان والذي يكون حكمه الصحة قد يكون مع العلاج
وقد لا يحتاج الى العلاج والظاهر انه لا ينبغي التأمل فيه ان حكمه عدم الالتفات عملا بأصل عدم تحقق
فيه فرق بين الصحيح اصلا فلو شك في انه شك بين الواحدة والاثنتين حتى تكون صلوته باطلة
ام لا لم يلتفت لان الاصل عدم تحقق هذا الشك المبطل نعم لو كان في الاثناء وكان بالفعل
شاكا في احراز الثنتين وشاكا في انه قبل تلك الحال ايضا هل كان شاكا في ذلك ام لا كانت
الصلوة باطلة لا من جهة الالتفات الى الشك المشكوك فيه بل من جهة الالتفات الى شكه
الحاضر في اثناء الصلوة في احراز الثنتين ولا فرق بين كونه بعد الفراغ او في الاثناء فلو شك
في الاثناء في انه حال الجلوس السابق شك بين الاثنتين والاربع لم يلتفت بل ولو ظن
ذلك ايضا لم يلتفت لعدم اعتبار هذا الظن لان الاصل عدم وقوع الشك بين الاثنتين
والاربع في الصحيحين واما كونه بالفعل شاكا في انه بالفعل شاك في شيء من اجزاء الصلوة غير
مقصود هنا الا في حق من غفل عن نفسه فشك في الصحيحين واما كونه بالفعل شاكا في انه
بالفعل شاك في شيء من اجزاء الصلوة فغير متصور عقلا في انه هو او هو غيره قال في هذا المقام
لو علم انه لما أتى بالمشكوك فيه في السابق يحتمل الصحة حتى لو كان المشكوك فيه ركنا وتركه غفلة
لعدم كونه معلوم النسيان في الواقع فلا تشمل ادلته ثم قوى البطلان اقول احتمال الصحة خلاف

بالافعال وقد يكون
متعلقا بها

القواعد المضروبة لان اصالة عدم الاتيان بالركن محرز لعنوان ترك الركن وهو مفسد مع
انه استفيد من قوله ع اليس قد اتممت الركوع والسجود وانه يجب احراز الاتيان بالركن ولو بطريق
الشرعي وليس هنا طريق لاحرازه فكيف يحتمل الصحة **ومنها** لو شك في انه سها عن شيء من
واجبات الصلاة ام لا لم يلتفت لاصالة العدم وامكان المنسي كما لو كان شكه في اثناء
ومنها لو علم بعد الفراغ انه شك في الصلاة ولكن لم يعلم المشكوك فيه فان كان المشكوك
مرددا بين المتباينين وكان لكل منهما حكم وجب عليه الاحتياط كما لو تردد المشكوك فيه بين
الاثنتين والاربع وبين الثلث والاربع وذلك لان اصالة عدم تحقق الشك بين الاثنتين
والاربع معارضة باصالة عدم الشك بين الثلث والاربع فوجب عليه الجمع بين الوظيفتين
لان المسئلة من مسائل الشك في المكلف به مع دوران الامر بين المتباينين وان كان مرددا بين
المتداخلين بحيث لا يمكن اجراء اصل العدم في الاقل نحو نفي الزائد بالاصل ويعمل على الاقل
كما لو شك في انه شك بين الثلث والاربع خاصة او بين الثلث والاربع والخمس فاحتمال
الخمس مندفع بالاصل فيعمل عمل الشك بين الثلث والاربع وليس عليه سجدتا السهو كما لا يخفى
ومنها لو حدث له حالة مترددة وترددت بين حالة الشك والظن فقد جزم بعضهم بعدم
الالتفات وقال بعضهم الاصل عدم الظن فيجب عليه ترتيب حكم الشك وما قد قيل فيه في هذا
الرجحان وعدمه اوالى التساوي فضلا ان مقومات لكل منهما لا يصلح الاصل لتحقيق خصوص احدهما
وفيه ان الظن والشك المتقوم بوصف التساوي وان كان كل منهما امرا وجوديا فاذا تردد
حادث بينهما لا يمكن باجراء اصل العدم في وضوح في احدهما اثبات الآخر ولكن لو كان احد
الحادثين مما له حكم دون الآخر كفى في رفع الحكم المترتب عليه اجراء اصل العدم فيه فان كان
للجزم بعدم هذا الحادث المنفي بالاصل حكم فلا محالة يترتب عليه مثلا التذكية والموت
حتف الانف كل منهما امر وجودي فاذا تردد حادث بينهما لا مانع من اجراء اصل العدم في
التذكية لان الموت حتف الانف عندنا لا اثر له في الشرع لان احكام الميتة من النجاسة والحرمة

والحرمة تترتب على مجرد عدم التذكية فاذا جرى اصل العدم في التذكية فلا مانع من ترتيب
احكام الميتة فكذا في المقام وصف التساوي المقوم للشك مما لا حكم له لو ترتب احكام الشك
على مجرد عدم الرجحان الذي هو الجامع بين العلم والظن فالظن امر حادث مسبوق بالعدم
لا مانع من اجراء اصل العدم فيه وهذا بنفسه كاف في ترتب احكام الشك والسر فيه ان
موضوع الاصل في مورد لم يثبت حجية الظن فيه هو مجرد عدم العلم من غير فرق بين الشك
والظن وفي مورد ثبت فيه حجية الظن هو عدم الرجحان فلا حاجة معه الى احراز التساوي
بل يكفي في الجريان مجرد عدم الرجحان المحرز بالاصل ولا حاجة الى احراز التساوي حتى يقال
الاصل عدمه ايضا نعم لو ثبت في مقام ان الحكم معلق على وصف الظن من باب الموضوعية
وحكم آخر معلق على وصف الشك المتساوي كلما ذكره حق لا محيص عنه لان اصالة عدم
الظن لا يثبت التساوي كما ان اصالة عدم الشك لا يثبت الظن وليسا من قبيل الاقل والاكثر
اصلا بل هما متباينان جدا فالاصل في احدهما معارض بالآخر لمكان العلم الاجمالي فان اجرينا
كلا منهما لزم طرح العلم الاجمالي وهو حجة عقلية او اجرينا احدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا
مرجح فتعين في مثله الاحتياط لا غير لكن المقام ليس كذلك فالحق فيه ما ذهب البعض من اجراء
اصالة عدم الظن وترتيب آثار الشك فلو حدث له حالة تردد بين الثلث والاربع ولم يعلم
انه شك او ظن باحدهما فالاصل عدم تحقق الظن فيجب عليه ترتيب آثار من لا يدري
انه صلى ثلثا او اربعا من البناء على الاكثر وفعل الاحتياط ومنه انقدح ما في كلام بعضهم من
عدم الالتفات الى شيء من حكم الشك والظن وذلك لما فيه من طرح العلم الاجمالي المقتضي
للاحتياط على تقدير عدم جريان الاصل في جانب احتمال الظن او ترتيب آثار الشك على
تقدير الجريان كما هو الحق ورفع اليد عن آثار كل منهما كما ترى **ومنها** ما لو شك في وجوب
الاحتياط او سجود السهو وهذا هو المعبر عنه بالشك في موجب الشك وموجب النسيان
ففي الاول يحكم بالاتيان لو لم يكن هناك فصل طويل والا فلا ترتب بطلان الصلاة في حق عليه

فالمدار في المقام بعد تردده بين الظن والشك على ترتيب آثار الشك على عدم الرجحان المحرز بالاصل

الاعادة الصلوة لان مقتضى اصل العدم انه لم يأت به وان اتى به ايضا لم ينفع لتخلل الفصل
الطويل بينه وبين الصلوة فوجب عليه اعادة الصلوة وفي الثاني يأتي به ان لم يطل فصل طويل
والا فالظاهر صحة الصلوة ولا شيء عليه لانه لو لم يأت به كان تركه في الواقع مستندا الى الغفلة
ومنها النسيان عن الاحتياط او سجود السهو والحكم فيه كما تقدم ومنها النسيان عن الشك
كان شك في القراءة في المحل ثم نسي عنه فلم يأت بالمشكوك فيه حتى جاوز المحل فحكمه حكم
من نسي القراءة حتى ركع فيمضي في صلوته ولا شيء عليه وان كان الفعل المشكوك فيه الذي
نسيه في المحل ركنا فلم يتذكر حتى دخل في ركن اخر فالظاهر بطلان الصلوة لان اصالة العدم
مبقية لعدم الاتيان به قبله فهو فات ركن في الظاهر وان كان مما يقضى فالظاهر انه يقضى كما لو شك
في السجود الواحد وهو في التشهد ثم نسي الشك فلم يأت به حتى ركع فعليه قضاؤه بعد التسليم بل
عليه سجدتا السهو على المشهور من وجوب سجدتي السهو في نسيان سجدة واحدة ومنها النسيان
عن النسيان كما لو نسي شيئا ومحله باق ثم نسي عن نسيانه فلم يأت به حتى خرج المحل فما كان ركنا بطلت
الصلوة وان كان غير ركن فان كان مما يقضى مع سجود السهو فعل والا فلا شيء عليه ومنها
ما لو علم اجمالا بعدما قام انه اما نسي السجود او نسي تداركه بان شك في السجود وهو في التشهد ثم نسي
ان يتداركه فهو شاك في انه نسي السجود او تداركه والظاهر انه لم يلتفت لاطلاق صحيحة اسمعيل بن جابر
ان شك في السجود بعدما قام فليمض مع ان الاصل عدم كونه ناسيا للسجدة ولا يعارضه اصالة
عدم كونه شاكا فيها اذ ليس للشك في السجدة بعد القيام حكم حتى ينفى بالاصل فلو قيل ان الشك
في الصحيحة غير ما نحن فيه امكن تصحيح ما ذكرناه بنفس اصالة عدم كونه ناسيا للسجدة ومثله ما لو شك
في السجود في انه نسي الركوع او شك فيه قبل السجود فنسي تداركه فان الاصل عدم كونه ناسيا للركوع
واما الشك في الركوع بعد السجود فليس له حكم حتى ينفى بالاصل عدم كونه شاكا في الركوع فيتعارض
الاصلان والحق عدم الحاجة الى هذا التكلف بل لو مرّ بنا بان الشك بعد تجاوز المحل بعد التامل
فيمضي في صلوته فليتامل ومنها الشك في قضاء المنسي فان تخلل الفصل بينه وبين الصلوة بطلت الصلوة

انّ الاصل

انّ الاصل عدم الاتيان به والاتيان به ح لا ينفع لتخلل الفصل المنافي الذي هو المبطل على المختار
وان لم يتخلل الفصل وجب فعله هنا فانه اذا اتى به صحت صلوته وليس المورد من قبيل الشك
في موجب النسيان لان قضاء المنسي وان سلم انه من موجب النسيان الا ان الشك يتعلق بوجوده
ودخوله في الخبر مبني على كون كلمة في في الخبر صلة وقد عرفت فساده نعم لو نسي ذكر السجدة
فالظاهر انه لا يجب سجدتا السهو بناء على وجوب سجود السهو في نسيان ذكر سجود الفريضة لانه
من باب الشك في موجب السهو وان كان قد عرفت الاشكال فيه ايضا لان القدر المتيقن من موجب
النسيان هو خصوص سجود السهو فليتامل ومنها ما لو شك بعد التسليم في انه في الاثناء شك
بين الثلث والاربع او نسي ركنا وقد يقال انه لا شيء عليه لان مقتضى قاعدة الشك بعد الفراغ
عدم الالتفات الى احتمال نسيان الركن فيبقى احتمال الشك بين الثلث والاربع سليما وفيه
عدم وفيه ان العلم الاجمالي مانع عن جريان الاصل فلا يخرج عن عهدة التكليف بهذه الصلوة
فيجب عليه الاعادة بعد صلوة الاحتياط ومنها ما لو شك بعد التسليم في انه شك بين الثلث
والاربع او نسي سجدة وقد يقال بالجمع بين حكم الطرفين لان اصالة عدم الشك بين الثلث
والاربع معارضة باصالة عدم نسيان السجدة وهو حسن لان العلم الاجمالي مانع عن جريان الاصلين

لوجوب

والاحتياط ممكن فيجب ومنها ما اذا شك في عدد صلوة الاحتياط والمشهور شهرة عظيمة بل
لم يظهر من الاصحاب كما ذكر بل هو ظاهر المذهب كما في [illegible] عدم الالتفات الى هذا الشك فيبني
على وقوع الركعة المشكوك فيها الا اذا استلزم البناء عليه فسادا فانه حينئذ يبني على الاقل خلافا
للاردبيلي قده حيث حكم عنه القول بالبناء على الاقل ولعله نظر الى اصالة عدم وقوع المشكوك
فيه ويرده الخبران فان شمولهما لذلك مما لا ريب فيه بل عن المجلسي قده ان اكثر الاصحاب
حملوا قولهم ع لا سهو في سهو بصورة الشك في موجب الشك وبصورة الشك في موجب
النسيان ودعوى ان شمولهما لذلك غير معلوم لاحتمال ان يكون المراد من السهو الاول
خصوص النسيان ومن الثاني خصوص موجبه او يكون المراد من الاول الشك او ما يعمه ومن الثاني

خصوص موجب النسيان وعلى التقديرين يخرج هذا عن الخبر ولذا توقف في شمول الخبر له في خبره بعض
من عاصره لان الظاهر ان المراد من السهو هو خصوص الشك ولا اقل من ان يكون المراد ما يعم الشك
ايضا والحاصل ان اخراج ما نحن فيه عن عموم الخبرين خلاف ظاهرهما كما يؤيده فهم الاصحاب
ان الجل الا من لم نطلع الكل افتوا بذلك ولا مستند لهم سواهما ومنها ما اذا شك في عدد الركعات
في الظن بل الشهيد بل المنسوب الى الاكثر في كلام المجلسي بل قيل انه ظاهر الاصحاب في شيء انه ظاهر
المذهب عدم الالتفات الى هذا الشك فيبنى على وقوع السجدة المشكوك فيها الا اذا
استلزم البناء عليه فسادا فيبنى على الاقل والشهيد هو المصنف لان المراد من السهو في الخبرين
اما خصوص الشك والاعم منه ومن النسيان وعلى اي تقدير فالمراد من الثاني موجبه فما نحن فيه داخل
في الخبرين ايضا واما ما اختاره الاردبيلي فلا اجد له دليلا وافقه فيه كما صرح به بل صرح به
المجلسي ايضا على ما حكي واورد عليه بعضنا الى طرح الخبرين بان مستند البناء على الاقل ليس الا
ادلته قلت في الشك فيه وشمولها لذلك مشكوك فيه ودعوى ان مستنده اصالة عدم
الفعل المشكوك فيه فيتجه حيث يكون المصلي في المحل الاصلي دون المحل الجعلي الذي قرره الشرع
منه ثم قال بعضهم ان مقتضى القواعد في هذه المسئلة وسابقتها هو البناء على الاقل قبل ان
يدخل في مطلق الغير لكن فيه نظر ظاهر لان التدارك مع قطع النظر عن هذين الخبرين قضية الا
ما الشكوك فيه بعد الحكم بعدمه باصل العدم ولا يلزم من التدارك ما دام في المحل الذي جعله
الشرع محله زيادة الركن ولا محذور اخر كما لا يخفى بل قاعدة الشك قبل مجاوزة المحل قاعدة
متفق عليها في الصلوة والطهارات والحج وغيرها من العبادات بل تجري في ساير ابواب الفقه
كما هو ظاهر للمتتبع ومنها ما اذا شك في فعل من افعال صلوة الاحتياط قبل تجاوز المحل او في فعل
من افعال سجود السهو وقد صرح جماعة تبعا للشهيد قده في الدروس بعدم الالتفات بل ظاهره
نسبته الى ظاهر المذهب كما عن المجلسي ره نسبته الى الاكثر الاصحاب لكن في هذه المسئلة من المحقق القمي
فيبنى على وقوع المشكوك فيه من غير فرق بين ان يكون ركنا او غيره والاقوى وفاقا لجماعة ممن

تقرير نظائر العقود في خصوص ... الخبرين فتخصص ... السلسلة ... بعض ... الشك

وفاقا ... في ذلك الاردبيلي ايضا فحكم بالبناء على الاقل ووقف فيه في الذخيرة

تأخر عن الشهيد ولظاهر من تقدم عليه حيث حصر الخبر بالشك في عدد الاحتياط وجوب تدارك
المشكوك فيه قبل تجاوز المحل عملا بعموم ما دل على ذلك ولاصالة عدمه فيكون مقتضى الامر به الاتيان
به خروجا عن عهدة التكليف به وانه لم يعلم دخوله تحت الخبرين بعد معلوميته لاجمالهما بالنسبة اليه لم نقل بظهورهما
في غيره مع ان الجماعة من صرحا بشمول الخبرين للمقام لم يلتزموا في نظيره كما لو شك في الركوع وهو في المحل
الذي يعتقد انه في ذكر او طمأنينة مثلا في ذلك المحل الركوع فصرح هؤلاء بالالتفات الى هذا
المشكوك فيه في المحل مع انه شك في موجب الشك هو الركعة الماتي بها لاجل الشك فامكان تدارك
المشكوك فيه من موجب الشك فلم يحكموا بالالتفات في هذا الفرض وان لم يكن منها فلم خالفوا
في المقام وقد اوما الى هذا الايراد سابقا ايضا وكيف كان نرفع اليد عن القواعد الاجماعية
ببعض محتملات هذين الخبرين كما ترى ومنها ما لو شك في بعض واجبات السجدة المنسية او التشهد
المنسي قال بعضهم لم يلتفت لان السجدة المنسية والتشهد المنسي اذا اتى بهما خارج الصلوة بعد ان
من موجب السهو يعني النسيان فاذا شك فيهما فقد شك في موجب النسيان وقضية الخبرين عدم الالتفات
الى المشكوك فيه وان كان في المحل وفيه انا لا نسلم كونهما من موجب النسيان بل موجب النسيان منحصر
في سجدتي السهو ولو سلم فالاتيان بالفعل المشكوك فيه ليس من احكام الشك حتى يشمله نفي الشك
في موجب النسيان المستفاد من الخبرين والحاصل ان دخوله تحت الخبرين مشكوك فيه فيرجع
الى قاعدة تدارك المشكوك فيه في المحل ومنها ما لو نسي في صلوة الاحتياط ما يوجب سجدتي
السهو او ترك نسيانا في الفريضة ففي وجوب سجدتي السهو عليه وجهان الاول العدم كما صرح
به جماعة بل نسب الى الشهرة واحتج له بوجهين احدهما قوله ع لا سهو في سهو بناء على ان المراد
من السهو الاول ما يعم النسيان سواء كان الثاني ايضا كذلك او مختصا بموجب الشك اذ على التقديرين
يعمه الخبر ثانيهما ان ما دل على وجوب سجود السهو ظ في اليومية فيقتصر عليها اقول ان تم الظهور كما
هو الاقوى فالاشكال على الوجه الاول اشكال لظهور الاقوى احتمال كون المراد من السهو الاول
الشك بقرينة لا سهو للامام ولا سهو للماموم ولا سهو في المغرب وفي الفجر وفي الاولين المذكورات

في الخبر حرزية ان المراد منها خصوص الشك فيخص به قوله عم لا سهو في سهو ارادة الاعم من الشك
والنسيان خلاف الظاهر كما لا يخفى **ومنها** ما لو سهى عن بعض واجبات الاحتياط كذكر قبل تجاوز
المحل فالمنقول عن بعضهم وجوب التدارك وهو حسن لان شمول الخبر للنسيان في موجب الشك
غير ظاهر كما عرفت ومقتضى القواعد تدارك المنسي قبل تجاوز المحل ولانه لو سلم ظهور الخبر
فيه ايضا فتدارك المنسي ليس من احكام النسيان وانما حكمه وجوب سجدتي السهو كما عرفت
فما عن بعض لعبائر من الاشكال في هذا الحكم نظرا الى كون المقام من موجب الشك وكون النسيان
نسيانا في موجب الشك ليس كما ينبغي **ومنها** ما لو نسي عما يقضى في صلاة الاحتياط كما لو سهى
عن السجدة الواحدة او التشهد فالظاهر انه يقضي خلافا لبعضهم بزعم ان ما دل على قضاء السجدة
مثلا ظاهر الاختصاص باليومية والقضاء ليس تابعا للاداء بل هو بامر جديد واذ ليس فليس
ولانه لو كان ذلك الدليل شاملا لصلاة الاحتياط ايضا فقوله عم لا سهو في سهو يقتضي عدمه
لان قضاء المنسي من احكام النسيان وفيه ما عرفت سابقا من ان قضاء السجدة المنسية ليس
الا لجزء الامر بها في الصلاة والاخبار الواردة كاشفة عن هذا المعنى ولذا استكشفنا
منها سابقا ان الاجزاء المنسية اجزاء حقيقية اوجب النسيان تأخيرها فمقتضى القاعدة
وجوب تداركها ولو بعد التسليم من غير فرق بين صلاة الاحتياط وغيرها وشمول الخبر
للمقام اول الكلام اذ لا نسلم شموله للسهو في موجب النسيان ولو سلم فلا نسلم ان
القضاء من احكام النسيان كما لا يخفى **ومنها** ما لو شك في فعل وهو في المحل ثم دخل في غيره
وشك في انه هل كان في المحل تدارك المشكوك ام لا والاقوى بل لا احد الخلاف فيه عدم
الالتفات كما صرح به في هد ايضا وذلك لعموم قاعدة الشك بعد تجاوز المحل ولان الظاهر من
حال المصلي انه متى كان في المحل لم يترك المشكوك فيه المأمور بالاتيان به فيعم قوله عم هو حين
يتوضأ اذكر منه حين يشك بناء على استفادة العموم منه كما هو الحق والحاصل
انه لا مانع من جريان القاعدة مع انه لا فرق بين كون المشكوك فيه ركنا او غيره لكن قد يدعى هنا

ومنها ما لو شك في السجدة الواحدة وهو في التشهد ثم نسي عن ذلك فلم يأت بها حتى قام
فتذكر قبل الركوع فهل يجب تداركها ام لا وجهان احتمل بعضهم الصحة مع وجوب العود الى المشكوك
فيه نظرا الى انه وان خرج عن محل الشك الا انه لم يخرج عن محل النسيان وهذا المشكوك في حكم
المنسي لانه حين الشك امر بالاتيان به فهذه السجدة مأمور بها ظاهرا فلما نسيها وجب
تداركها لبقاء محل النسيان وقيل بالصحة بعدم وجوب تداركها لاطلاق قوله عم في صحيحة اسمعيل بن
جابر ان شك في السجود بعد ما قام فليمض وهذا لا يخلو عن قوة لان المصلي لم يخالف الامر بالتدارك
حين شك في السجود وهو في التشهد لانه طرء عليه النسيان ثم قام فلما قام صدق في حقه انه
شاك في السجود بعد القيام فمقتضى اطلاق هذا الخبر الشريف هو المضي في الصلاة وكون الشك
حادثا من قبل القيام لا ينفع اذا فرض كونه معذورا في الترك شرعا وعقلا واستقرب بعضهم
القول بالبطلان نظرا الى عدم شمول قاعدة الشك بعد تجاوز المحل لذلك لان المتبادر
منه تعلق الشك ابتداء لا المسبوق بالشك في المحل والى عدم شمول قاعدة تدارك المنسي
لظهورها فيما لو كان هناك منسي يقيني فيرجع الى الاصول والاصل يقتضي الفساد لعدم
الخروج عن عهدة التكليف بهذه الصلاة وفيه انه لا مانع من التمسك باطلاق الصحيحة ودعوى الانصراف
المذكور ممنوعة ويمكن ان يق بناء على منع شمول قاعدة الشك بعد تجاوز المحل لذلك
نظرا الى ان قوله عم ان شك في السجود بعد ما قام ظاهر في حدوث الشك بعد القيام ولا ينافي
المقام كك لان هذه القاعدة حاكمة على اصل العدم ففي كل موضع لم تجر تلك القاعدة يرجع
الى اصل العدم ان لم يلزم من العمل بمقتضاه محذور من زيادة الركن مثلا والمقام كك فيكون
مقتضى اصل عدم الاتيان بالسجدة وبقاء الامر بها وجوب العود اليها ولا يلزم منه الا زيادة
التشهد والقيام ولا محذور فيه اصلا والحاصل انه اذا لم يجر قاعدة الشك بعد
تجاوز المحل فيرجع الى قاعدة الشك قبل تجاوز المحل من جهة اصالة العدم فيصير كمن تيقن القطع
بتركها قبل ان يدخل في ركن ضمنها كما لو قطع بانه ترك السجدة والمحل باق فلا محالة يأتي

بعد ما يتم الصلوة ومنه انقدح انه لو شك في السجدة الثانية ايضا وهو في التشهد ثم نسي ولم يات بها
حتى تم كان اللازم العود الى السجدتين لان قاعدة الشك بعد تجاوز المحل لا تجري هنا
فيرجع الى اصل العدم فيصير كمن ترك القطع بتركهما قبل ان يدخل في ركن واحتمال فساد الصلوة
في امثال ذلك كما جنح اليه في هدية لا وجه له الا ان الاحتياط في الاتمام ثم الاعادة كما لا يخفى
ومنها ما لو علم انه سهى عن واجب من واجبات الصلوة وعلم ايضا انه ترك سجدة واحدة
ولكن لم يعلم انه من الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة فان كان ذلك التردد بعد
الفراغ فمقتضى العلم الحاصل بنسيان السجدة وجوب قضائها وخصوص كونها من الركعة الفلانية
لا دخل لها في ذلك وان كان في الاثناء فان كان في محل الشك وجب عليه الاتيان بها لاحتمال
ان تكون من الركعة الرابعة فمقتضى قاعدة الشك قبل تجاوز المحل ذلك فيجري بالنسبة الى احتمال
كونها من الركعات السابقة قاعدة الشك بعد الفراغ والسر في ذلك ان تعلق اطراف المعلوم
بالاجمال لو كان بحيث يكون جريان الاصل فيه سليما عن المعارض كان اللازم اجراء الاصل فيه
فيتعين المعلوم بالاجمال والمقام كذلك لان قاعدة الشك بعد المحل غير جارية بالنسبة الى الركعة
الرابعة لبقاء المحل فجريانها بالنسبة الى الركعات السابقة مما لا محذور فيه وبعد ذلك
بالنسبة الى الركعة الرابعة قاعدة الشك قبل تجاوز المحل فياتي بالسجدة ويتم الصلوة ولا قضاء
اصلا كما في هدية احتمال عدم وجوب الاتيان بالسجدة ح نظرا الى الشك في شمول ادلة
تلك في الشكوك مثل ما نحن فيه انما اذا تعلق الشك به ابتداء لا تبعا للعلم الاجمالي ليس في
محله لما قررنا في محله من ان طرفي المعلوم بالاجمال لو كان مجرى للاصل بخلاف الاخر كان اللازم
اجراء الاصل فيه فيخرج عن المعلوم بالاجمال ظاهرا ويتعين في الطرف الاخر وان كان في الاثناء
مع عدم بقاء محل الشك بالنسبة الى شيء من الاطراف كما لو كان قائما بعد الركعة الثالثة وشك
في ان السجدة المنسية من اي الركعات السابقة ح يتم الصلوة ويقضي السجدة ولا يجب ما في
ومنها ما لو علم نسيان شيء وتردد بين ما يقضى كالسجدة وبين ما لا يقضى كالقراءة فان كان بعد الفراغ

مثلا لو كان في الركعة الرابعة وعلم بنسيان السجدة من واحد من تلك الركعات ولم يعلم انها من ايتها وجب عليه الاتيان بها

بعد الفراغ فلا شيء عليه اصلا لان احد طرفي العلم بالاجمال مما لا اثر له وهو احتمال كونه
قراءة فيبقى اجراء قاعدة الشك بعد الفراغ بالنسبة الى الطرف الاخر الذي له اثر وهو احتمال كونه
سجدة سليما عن المعارض واحتمال قضاء السجدة مما لا وجه له بعد جريان قاعدة الشك بعد الفراغ
وان كان في الاثناء وكان محل تدارك احدهما باقيا وجب عليه التدارك ويجري بالنسبة الى الغير قاعدة
الشك بعد الفراغ وما في هدية من احتمال عدم وجوب التدارك نظرا الى عدم جريان قاعدة تدارك الشكوك
فيه هنا كما ترى ومنها ما لو علم النسيان وتردد بين امرين كل منهما يقضى كالتشهد والسجدة
فان كان بعد الفراغ وجب قضاؤهما معا لمكان العلم الاجمالي الموجب للجمع ولا يجب اعادة الصلوة
واحتمال اعادتها من جهة احتمال الفصل بين الجزء المنسي وبين الصلوة مما لا وجه له كما لو علم
نسيان التشهد والسجدة لم يكن عليه الاعادة فكذلك هنا بالطريق الاولى وان كان في الاثناء فان
كان في محل يمكن تداركهما معا وجب ذلك كما لو كان جالسا بعد الركعة الرابعة وعلم انه اما نسي
السجدة او التشهد واحتمل ان يكون اخر هذه الركعة فوجب الاتيان بهما واحتمال كونهما من الركعة
السابقة مدفوع بقاعدة الشك بعد المحل وان كان في محل يمكن تدارك احدهما فقط وجب عليه
التدارك فاذا تدارك فلا شيء عليه فلو كان جالسا في الركعة الثانية واراد القيام للثالثة وعند
ذلك علم انه اما نسي التشهد او نسي سجدة من الركعة الاولى فكذا بالنسبة الى التشهد شك في المحل
مع بقاء المحل فياتي به فاذا اتى به جرى في حقه قاعدة الشك بعد تجاوز المحل بالنسبة الى احتمال
نسيان السجدة من الركعة الاولى واحتمل فيه ايضا عدم وجوب تدارك التشهد وقد عرفت ما فيه
ولو كان في محل لا يمكن تدارك شيء منهما كما لو كان في القيام قبل ركوع الركعة الثالثة
وشك انه اما نسي التشهد والسجدة فمحل تدارك كل منهما غير باق فيتم الصلوة ويقضي كلا منهما
للعلم الاجمالي المقتضي لذلك كما مر ومنها ما لو علم النسيان وشك في انه ركن او ما يقضى كما لو لم يعلم
انه ركوع او سجدة فان كان بعد الصلوة تعين الاحتياط بقضاء السجدة او الاتمام ثم الاعادة
للعلم الاجمالي المقتضي لذلك كما في هدية من احتمال الصحة وعدم قضاء السجدة لاصالة الصحة

القيام

التعيين لفوات السجدة حتى يقضى كما توهم ولا يمكن رفع اليد عن العلم الاجمالى بالتكليف لان
عالم اما بالاعادة او بقضاء السجدة نظير العلم الاجمالى بالقصر والاتمام فكيف يحتمل الصحة و
جريان قاعدة الشك بعد الفراغ بالنسبة الى السجدة المشكوكة وقد مر مرارا انه لا يجرى كما بيناه
الصحة وان كان فى الاثناء فان كان فى محل يمكن تدارك احدهما فيه تداركه وصحت الصلوة
مثل ان فرضنا انه حال الشروع اثناء التشهد الاول وشك فى انه نسى السجدة الواحدة من هذه
الركعة او الركوع ومع محل السجدة باق فياتى بها فيجرى بالنسبة الى احتمال نسيان الركوع
قاعدة الشك بعد تجاوز المحل لما عرفت مرارا ان العلم الاجمالى اذا كان احدهما مجرى الاصل
دون الاخر لتعين اجراء الاصل فيتعين فى الطرف الاخر ولو كان فى محل لا يمكن تدارك شيء منهما
اتم الصلوة وقضى السجدة اولا ثم اعادة الصلوة واحتمال عدم الاعادة لاصالة الصحة كما
ابداه فى هو بل احتمال عدم قضاء السجدة للشك فى فواتها كما ترى بعد ما سبق ومنها
ما لو علم النسيان وتردد بين ما لا يقضى كالقرائة وبين الركن كالركوع فان كان بعد الفراغ
فالاقوى صحة الصلوة لان احد طرفى العلم بالاجمال لا حكم له فيجرى فى الطرف الاخر
قاعدة الشك بعد الفراغ واحتمال البطلان ح مما لا وجه له وان كان فى الاثناء فان كان فى
محل لا يمكن تدارك شيء منهما جرى ما بالنسبة الى احتمال فوت الركوع قاعدة الشك بعد
الفراغ كما فى صورة ما بعد الفراغ وان كان فى محل يمكن تدارك احدهما تداركه ويجرى بالنسبة
الى الاخر ولو كان هو الركوع قاعدة الشك بعد تجاوز المحل وان كان فى محل يمكن تداركهما
معا تداركهما ولا شيء عليه بعد الصلوة هذا ما يقتضيه القواعد بالنسبة الى هذه الفروع فاحتمال
جريان الخبر المذكور فى هذه الفروع فاسد جدا كما عرفناك سابقا فتلخص من جميع ما تقدم مفصلا
ان الضابطة الجامعة لجميع محتملات الخبر الشريف المشتمل على قوله لا سهو فى سهو ان كلمة فى تحتمل ان
تكون متعلقة بالسهو المذكور الذى هو اسم لا فيكون خبر لا محذوفا ويحتمل ان تكون متعلقة بمحذوف
ويكون الجار والمجرور ظرفا مستقرا خبرا لكلمة لا وعلى الاحتمال الاول يحتمل السهو الاول معنيين

احدهما الاعم ان يراد به خصوص الشك والاخر ان يراد به مجرد الغفلة الجامعة للشك والنسيان
والسهو الثانى يحتمل معان ثلثة احدها الشك فقط ثانيها النسيان فقط ثالثها الجامع بينهما
ومضروب احتمالى السهو الاول فى احتمالات السهو الثانى ستة وعليها فاما ان يراد من
السهو الثانى نفسه او موجبه بالفتح من باب ذكر السبب وارادة المسبب فيكون الاقسام
اثنى عشر وعلى الاحتمال الثانى يحتمل السهو الاول معان ثلثة احدها الشك فقط ثانيها
النسيان فقط ثالثها الجامع بينهما والسهو الثانى ايضا اما يراد منه موجب الشك فقط او
موجب النسيان فقط او موجب الجامع بينهما ومضروب احتمالات السهو الاول فى احتمالات
السهو الثانى تسعة فحاصل احتمالات الخبر احد وعشرون ولما نفينا كون كلمة فى مع مجرورها
ظرفا لغوا فيما سبق فسقط من الاحتمالات اثنى عشر ويبقى محتملات كون الظرف مستقرا وهى
المتيقن من الكل الشك فى موجب الشك لا مطلقا بل من حيث العدد ثم بعد ذلك الشك فى
موجب الشك والنسيان فى موجب النسيان وهذا الرضى لابع الشك فى عدد موجب الشك والنسيان
فى موجب النسيان والشك فى موجب النسيان من حيث العدد والنسيان فى موجب الشك فكل فرع
من تلك الفروع المذكورة وغيرها اندرج تحت القدر المتيقن فلا اشكال فيه فلا يعمل فيه بما
يقتضيه القواعد لحكومة الخبر عليها وكلما اندرج تحت القدر المتيقن الاول فلا اشكال فيه فلا يعمل
فيه بما يقتضيه القواعد لحكومة الخبر وكلما اندرج تحت القدر المشترك المتيقن الثانى نحكم فيه
على خلاف مقتضى القواعد واما الفروع الغير المندرجة تحت شيء منهما فلا بد من الرجوع الى
القواعد لاجمال الخبر وطريق استنباط الفروع من القواعد ما مر شرحه وتفصيله فراجع وثانيها
المعادى لا اعادة فى بعض وكذا اذا سهى المأموم عول على صلوة الامام وكذا لو شك
على الامام اذا حفظ عليه من خلفه قلت لا اشكال فى ان كلا من الامام والمأموم
اذا شك يرجع الى صاحبه اذا كان حافظا بلا خلاف وخبره ان هذا الحكم مقطوع به بين
الاصحاب والاصل فى ذلك حسنة حفص المتقدمة فى المسئلة السابقة وما رواه الشيخ والصدوق

تعلق الثانى بخصوص العدد
يعنى بعد ذلك الشك فى
موجب القدر المشترك
لا مطلقا بل من حيث

وهذا هو الذى قال
بعض مشايخنا ولا دهشة
الا انفراد لقلنا به ثم بعد
ذلك القدر المشترك فى
موجب القدر المشترك من حيث
العدد

تتفاوت يسير في المتن عن يونس عن رجل عن ابي عبد الله قال سألته عن الامام يصلي باربعة انفس
او خمسة فيسبّح اثنان على انهم صلّوا ثلثا ويسبّح ثلثة على انهم صلّوا اربعة ويقول هؤلاء
قوموا ويقول هؤلاء اقعدوا والامام مائل مع احدهما او معتدل الوهم فما يجب عليه قال ع
ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه سهوه بايقان منهم وليس على من خلف الامام سهو اذا
لم يسه الامام ولا سهو في سهو وليس في المغرب والفجر سهو ولا في الركعتين الاوليين من كل
صلوة سهو ولا سهو في نافلة فاذا اختلف على الامام من خلفه فعليه وعليهم الاحتياط والاعادة الاخذ بالجزم
ورواه الصدوق تقدس سره عن ابراهيم بن هاشم تتفاوت في المتن ففي بعض نسخه بدل قوله
بايقان منهم وفي ذيل الخبر اختلاف ففي بعضهم بدله وتسلم فاذا اختلف على الامام من خلفه
كما تقدم قوله فاذا اختلف على الامام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط والاعادة الاخذ
بالجزم وهذا الخبر الشريف كما تراه جامع لفقرات مشتركة في نفي السهو في موارد مختلفة
بحسب البناء وكيفية العمل ففي بعضها يحكم بالبطلان ولزوم الاعادة وفي بعضها يحكم بالصحة
مع البناء على التخيير كما في النافلة وفي بعضها يحكم بالصحة مع عدم الالتفات الى حكم الشك
المقرر من جهة اصالة العدم بالخصوص ومع عدم الالتفات الى الحكم الثابت المقرر من جهة
اخبار البناء على الاكثر كما في السهو في السهو وفي بعضها يحكم بالصحة مع رجوع الشاك الى
من يتيقن كما في المقام ولا يخفى ان استفادة تلك الاحكام المختلفة من تلك الفقرات المتحدة
في غاية الاشكال فكيف يستفاد من قوله ع ليس في المغرب والفجر سهو لزوم الاعادة والبطلان
ومن قوله لا سهو في نافلة الحكم بالتخيير بالاخذ باي طرف من طرفي الشك مع ان التعبير
واحد ويمكن ان يتفصى عن ذلك بوجهين احدهما ان المستفاد من تلك الفقرات ونظائرها
في سائر الاخبار نفي آثار السهو لا نفي اصله وماهيته فالفقرات كلها مسوقة لبيان ان
السهو في الموارد المذكورة مما لا يلحقه حكمه فهي حاكمة على العمومات المثبتة للاحكام عند الشك
وناظرة اليها ومبيّنة لحالها وان تلك الاحكام المقررة منفية في هذه الموارد واما استفادة

واما استفادة الصحة في بعضها مع التخيير او مع الرجوع الى اليقين الآخر وغير ذلك واستفادة
البطلان في بعض الموارد كالفجر والمغرب والاوليين من دليل خارج مثل ما دل على البطلان
فيها وعلى التخيير في النافلة وعلى رجوع كل من الامام والمأموم الى صاحبه كقوله ع اذا
حفظ عليه من خلفه فان الحفظ عليه انما يستقيم اذا كان الامام مأمورا بالرجوع اليه مثل
قوله ع من حفظ على امتي اربعين حديثا والحاصل ان المستفاد من نفس القضية المشتملة
على ادات السلب في هذه الفقرات وغيرها من الاخبار ليس الا خصوص نفي الحكم المجعول
للشك بحسب القواعد ولو كانت قاعدة استصحاب العدم واما اختلاف الموارد صحة وبطلانا
فمن دليل آخر او خارج عن الاخبار المذكورة او فقراتها الاخر مثل فقرة اذا حفظ فليست
الاحكام المختلفة مستفادة الا من امور مختلفة لا من واحد فلا اشكال ثانيهما ولعله المتعين
ان ظاهر تلك الفقرات مع قطع النظر عن الخارج نفي حقيقة السهو لا حكمه ففي كل موضع امكن
مراعاة الظاهر وجب اذ لا داعي الى العدول عنه الا انه اذا لا يمكن ذلك فيه فيحمل على نفي الاثر
المجعول ففي قوله ع ليس في المغرب والفجر سهو ولا في الركعتين الاوليين يحمل النفي على
حقيقته فالكلام مسوق لبيان ان بين حقيقة السهو وبين المغرب والفجر والركعتين تنافيا
بحيث لا يمكن الجمع بينهما فاذا كان هناك سهو فليس هناك مغرب ولا فجر ولا الاوليان
وكذلك لا عكس فان قيل انا نجد بالعيان اجتماعهما لان وجود السهو في هذه الصلوات
وجداني قلنا نعم ولكن ذلك لا يقتضي صرف قوله لا سهو عن حقيقته بل يتصرف في الصلوات
المذكورة بارادة الصحيحة منها بناء على الوضع للاعم واما على الوضع للصحيح فلا تصرف فيها ايضا
ومثل ذلك كثير جدا مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقوله ع لا صلوة
لحاقن ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صلوة لمن لم يقم عليه ولا صلوة الا بطهور ولا
صلوة الا بفاتحة الكتاب الى غير ذلك فان المعنى نفي حقيقة الصلوة بعد نوع من التصرف العقلي
فيما استثني بل الصلوة الواقعة في غير المسجد لجار المسجد بمنزلة العدم والحاصل ان الفقرة المذكورة
ان تحمل

على معناها الحقيقي ممكن ولا داعي الى الحمل على ارادة نفي اثر السهو بل الكلام مسوق لبيان
المانعية وان السهو مانع عن تلك الصلوات فاذا وجد المانع بطلت الصلوة واما حمل
قوله لا سهو في نافلة على معناه الحقيقي فهو غير ممكن اذ لو حمل على ذلك كان معناه ان
السهو مانع عن انعقاد النافلة صحيحة مع ان السهو ليس كذلك في اكثر الفرايض فلا يعقل ان
يكون الحكم في النافلة اغلظ منه في الفريضة فبقرينة كون النافلة مما يتسامح فيه ما لا
يتسامح في الفرائض يتعين كون المراد نفي حكم الشك بالمعنى ان الحكم المجعول للشك من البناء
على الاقل كما هو مقتضى اصل العدم او البناء على الاكثر كما هو قضية القواعد المقررة في الشرع
منفي في النافلة فلا يجب عليه البناء على خصوص الاقل كما هو مقتضى اصل العدم او على
خصوص الاكثر بل يتخير بينهما وكذا الحال في المقام فان قوله ع ليس على الامام سهو ظاهر في نفي
التكليف والحكم بقرينة قوله ولا على السهو سهو في حسنة حفص ويؤيد هذا الوجه بعض الاخبار
الدالة على ان الله سبحانه فرض عشر صلوات ليس فيهن سهو فان حمل هذا الكلام على
ارادة نفي الحكم بعيد لظهوره في بيان المانعية وان السهو مانع عن تلك الصلوات المفروضة كما لا يخفى
على المتامل ثم ان ههنا امورا الاول ذكر بعض الاصحاب ان اطلاق الاخبار وارد مورد
الغالب من حصول الظن لكل من الامام والماموم من يقين صاحبه فالمتبع هو الظن ومع عدمه
فالمرجع هو القواعد المقررة للشاك وفيه ان قوله ع لا سهو على الامام ظ في نفي الحكم المقرر
للسهو بقرينة كلمة على الظاهرة في ذلك فليس المراد نفي عنوان السهو وانقلابه ظنا بل المراد
ان السهو الموجب في حق الامام لا حكم له الحكم المقرر له لو كان منفردا فجعل الكلام مسوقا
لبيان اعتبار الظن في حقه خلاف الظ فالظ ان المراد ارجاع الامام الى الماموم من جهة
افادة الرجوع الى يقين الماموم الظن للامام على طبق يقينه نوعا لا شخصا فاعتبار
يقين الماموم هنا من باب كونه امارة ظنية من شانها افادة الظن لا من باب الوصف
والحاصل ان اعتبار يقين كل منهما في حق صاحبه من باب الظن النوعي الفعلي بحيث لو توقع كا

كلمة الاستعلاء وليس المراد نفي عنوان السهو ... الحكم لا العنوان ...

شاكا كان مكلفا باعمال قواعد الشاك فتدبر ثم انه ذكر بعض الاصحاب ان حجية هذه الامارة
ليست من باب كونها امارة مصطلحة من شانها افادة الظن وان كانت كذلك في الواقع بل الشارع
انما اعتبرها من باب التعبد المحض فهي من الاصول التعبدية كالاستصحاب بناء على اعتباره من
باب الاخبار وفيه انه خلاف ظاهر اخبار الباب اذ ظاهرها ان الرجوع لاجل احراز الواقع
وكونه اقرب اليه كما يشعر به قوله ع اذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق منهم اذ ظاهره
كون ذلك امارة على الواقع الثاني اذا حصل لكل من الامام او الماموم ظن فعلي على
خلاف يقين صاحبه فهل المرجع هو اليقين ح ايضا كما ذهب اليه المحقق والشهيد الثانيان
والسيد ره او يجب عليه ترتيب اثار الشك اما لعدم اعتبار شيء منهما في حقه ح فيكون عمومات
ادلة الشك سليمة عن المعارض او لاجل تعارض الظن والامارة وعدم الترجيح فبعد تخفيف و
يرجع الى العمومات ادلة الشك او يجب عليه البناء على الظن اما لاجل حجية الظن في حقه دون
الامارة او لاجل وجود الترجيح في جانب ادلة اعتبار الظن وجوه على بعضها قول والمسئلة مشكلة
جدا فقد يقال لعدم اعتبار شيء منهما في حقه فيرجع الى حكم الشك اما عدم اعتبار الظن فلانه لا
وعدم دليل عقلا ونقلا على اعتباره لان عمدة ما دل على اعتبار الظن في الصلوة لا يشمل محل
الفرض بل يختص بمن كان وظيفته الرجوع الى احكام الشك من الاعادة في الشكوك المبطلة او البناء
على الاكثر وعمل الاحتياط في الشكوك الصحيحة لولا حجية الظن ومن المعلوم ان الماموم الظان على
خلاف يقين الامام او العكس ليس كذلك لانه لولا كونه ظانا كان وظيفته الرجوع الى يقين صاحبه
لا ترتيب اثار الشك من الاحتياط وغيره ويظهر وجه اختصاص تلك الادلة بمن كان وظيفته الرجوع
الى حكم الشك لولا الظن من مراجعة الاخبار السابقة في مسائل الشكوك الدالة على اعتبار الظن و ذلك
لان منها صحيحة صفوان عن ابي الحسن ع قال ان كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد
الصلوة ومعلوم ان هذا الخبر منطوقه مختص بمن كان وظيفته الاعادة لولا الظن فلا بد ان يكون
مفهومه ايضا مختصا بمن كان كذلك فلا يعم من وظيفته الرجوع الى يقين صاحبه لولا الظن فهذا الخبر

اما الاول فلعدم اعتبار الظن ... فتعارض ... الرجوع ... على ادلة الشكوك ...

ظاهر الاختصاص بالمنفرد وشمول ذلك لكل من كان ظانا على خلاف صاحبه من الامام والمأموم ومنها
خبر جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال فيمن لا يدري اثلاثا صلى ام اربعا ووهمه في ذلك سواء قال
فقال اذا اعتدل الوهم في الثلث والاربع فهو بالخيار ان شاء صلى ركعة وهو قائم وان شاء صلى
ركعتين واربع سجدات وهو جالس وقال في رجل لم يدر اثنتين صلى ام اربعا ووهمه يذهب
الى الاربع والى الركعتين فقال يصلي ركعتين واربع سجدات الحديث وظاهره اختصاص
اعتبار الظن بمن كان تكليفه صلاة الاحتياط مخيرا بين الركعة من قيام والركعتين من جلوس
لولا الظن ومنها حسن ابن مسلم ما كان اكثر وهمه الى الاربع تشهد وسلم ثم قرأ فاتحة الكتاب
وركع وسجد ثم قرأ فسجد سجدتين وتشهد وسلم وان كان اكثر وهمه الى الثنتين نهض فصلى
ركعتين وتشهد وسلم وهذا كما ترى لو كان دالا على اعتبار الظن لا يعم المقام ومنها
صحيح عبد الرحمن بن سيابة وابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر ثلاثا صليت او اربعا
ووقع رأيك على الثلث فابن على الثلث وان وقع رأيك على الاربع فسلم وانصرف وان اعتدل
وهمك فانصرف وصل ركعتين وانت جالس وهذا يدل على اعتبار الظن في حق من لو لم يكن
ظانا بل كان معتدل الوهم كان وظيفته صلاة الاحتياط وهي ركعتان جالسا فلا يعم المقام
ان قيل قوله ان وقع رأيك على الثلث وكذا قوله ان وقع رأيك على الاربع لا اختصاص له بالمنفرد
ومن كان تكليفه الاحتياط لولا الظن بل يعم من كان تكليفه الرجوع الى اليقين حسبما قلنا هذا الاطلاق
ممنوع لان قوله ان اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين وانت جالس صريح بما هو مفهوم من
الفقرتين الاوليين فاذا كان هذا مختصا بالمنفرد ومن في حكمه ولم يشمل المقام اذ ليس فيه صلاة
الاحتياط عند عدم الظن كان هذا كاشفا عن اختصاص الفقرتين الاوليين اللتين هما
كالمنطوق لهذه الفقرة الاخيرة بالمنفرد وبغير محل الفرض فتدبر ومنها حسن الحلبي عن ابي
عبد الله عليه السلام وفيه ان كنت لا تدري ثلاثا صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيء فسلم ثم صل
ركعتين وانت جالس تقرأ فيهما بام الكتاب وان ذهب وهمك الى الثلث فقم فصل الركعة

الرجوع

الرابعة ولا تسجد سجدتي السهو فان ذهب وهمك الى الاربع فتشهد وسلم ثم اسجد
سجدتي السهو وهذا الخبر كسابقه في الاختصاص بمن وظيفته الاحتياط لولا الظن والفقرتان
الاخيرتان لا اطلاق لهما بحيث يشمل محل الفرض لانهما مفهوم الفقرة الاولى المختصة بغير المقام
وبعد اختصاص المنطوق لا وجه للقول بتعميم ما هو المفهوم لعدم ان المفهوم تابع للمنطوق عموما وخصوصا
وكون المفهوم مصرحا به لا ينفع في ارادة العموم بعد استناده الى المنطوق وسوق الكلام لبيان
ما علم ضمنا من المنطوق ولا لنا سبيل الى تجديده فتم فالحاصل ان الاخبار المعتبرة الدالة على
اعتبار الظن مطلقا بحيث يمكن كون المقام من موارده مثل قوله اذا شك احدكم في الصلاة
فلينظر الى ما هو احرى ذلك الى الصواب فليبن عليه وغيره مما لا جابر له في المقام فلا دليل على اعتبار
مطلق الظن في حق مطلق المصلي منفردا كان او اماما او مأموما ولا فرق بين مخالفة ظن كل
من الامام والمأموم ليقين صاحبه او موافقته لم يدع احد اختصاصها بالمنفرد ومن في حكمه ظنه
لصاحبه من الامام والمأموم تخصيص من غير مخصص وذلك لان الظان المفروض في تلك الاخبار لا يمكن
ان يكون هو الشاك لان الشاك ما دام شاكا لا يكون ظانا فلا بد ان يكون هو الشخص الشاك لا
باعتبار كونه شاكا بل باعتبار كونه مصليا فالمعنى ان المصلي الشاك اي مصل كان يفعل كذا
خرج عنه كل من الامام والمأموم اذا كان شاكا والمصلي الظان مطلقا يفعل كذا فلم يدل دليل
على التخصيص بالنسبة اليه لان الكلام هنا في ذلك فدليل اعتبار الظن في الصلاة مطلق
يعم المنفرد وغيره مطلقا فتدبر ويأتي لذلك مزيد بيان ان شاء الله واما وجه عدم اعتبار هذه
الامارة النوعية في حق هذا الظان بالخلاف من كل من الامام والمأموم فلان الاخبار
المذكورة مختصة بغير الظان بالخلاف لان مفادها اعتبار تلك الامارة في حق الشاك والظان
بالخلاف ليس كذلك قطعا اذ لولا هذه الامارة قائمة كان وظيفته الرجوع الى حكم الشك والظان
بالخلاف ليس كذلك قطعا اذ لولا هذه الامارة كان وظيفته العمل بظنه لا ترتيب احكام الشك
فالحاصل ان هذه الاخبار حاكمة على ادلة الشك فيكون موردها صورة ترتيب احكام الشك

لولا هذه الامارة وليس الظان كذلك بخلاف الامارة مكلفا بترتيب اثار الشك لولا الامارة
بل هو مكلف بما يقتضيه ظنه كما هو واضح وقد يقال بل قيل ان قضية اطلاقات حجية مطلق
الظن في باب الصلاة الشاملة لهذا الظان بخلاف يقين صاحبه الذي هو امارة تعبدية في
حقه هو الاتكال على ما يقتضيه ظنه وقضية اطلاق ما دل على رجوع كل منهما الى صاحبه عدم
الاعتماد على ظنه فيتعارضان تعارض العامين من وجه والترجيح لادلة اعتبار الظن فان في
هذا والحاصل ان رجوع الظان الى غيره ان لم يقم عليه اجماع فهو في غاية الاشكال لعموم ما دل على
الاعتماد على الظن كما تقدم مع ما نقل عنه انه على تقدير شموله للدليل في المقام فهو من باب
التعارض من وجه والترجيح لتلك فتأمل انتهى ويظهر منه اولا منع شمول دليل الرجوع لذلك
لان المتيقن منه رجوع الشاك الى المتيقن لا رجوع الظان اليه ثم بعد تسليم الشمول ترجيح
ادلة اعتبار الظن على ادلة وجوب الرجوع ويظهر من الرياض ان ادلة اعتبار الظن تعم
محل الفرض بخلاف ادلة الرجوع فان الحكم برجوع الشاك منهما الى الظان مشكل وكذا الظان
الى المتيقن وان صرح بها جماعة لعموم ما دل على تعبد المصلي بظنه والتخصيص يحتاج الى
دليل وليس الا ان يقال ان السهو يعني الشك المنفي حكمه عن الامام او المأموم في الفتاوى
والنصوص يشمل الظن لا عميته لغة منه ومن الشك بالمعنى المعروف فنفيه بعنوان العموم
يقتضي دخولها فيه مع ان في الخبر الامام يحفظ اوهام من خلفه ويدخل في الاوهام الظن
لاطلاقه عليه في الشرع وحفظ الامام على من خلفه الاوهام معناه انه يترك وهمه ويرجع الى
يقين الامام واذا ثبت الحكم في هذا الفرد ثبت في العكس لعدم تعقل الفرق مع عدم
ظهور قائل بالفرق انتهى ويظهر من الشهيد والمحقق الثانيين قدهما ان دليل الرجوع حاكم على
دليل اعتبار الظن حيث عللا وجوب الرجوع بان اليقين اقوى من الظن وهذا الكلام
بعد توجيهه بما يندفع عنه بعض المناقشات ينطبق على الحكومة وسيشير الحجية بها
اقول لو سلمنا عموم ادلة اعتبار الظن لذلك بنظر الى الاطلاقات من الاخبار ولكن مثل

ولو مثل قوله ان ذهب وهمك الى التمام ومثل النبوي المنجبر بعمل الاصحاب اطلاق معاقد الاجماعات
ولذا قلنا باعتبار الظن في افعال الصلاة مع ظهور اختصاص الاخبار السابقة جلها او كلها
بصورة تعلق الظن بالاعداد وسلمنا ايضا عموم ادلة رجوع الشاك منهما الى المتيقن منهما الى الظان
فيه ايضا نظرا الى ان الشرع جعل حفظ كل منهما امارة معتبرة في حق صاحبه سواء كان صاحبه شاكا
او ظانا بالخلاف فالمقصود ارجاع من لا امارة له الى هذه الامارة ومعلوم ان الظان الذي ثبت
بعد حجية الظن في حقه ممن له امارة لم يجب عليه الرجوع الى اليقين صاحبه كان الدليلان
متعارضين تعارض العامين من وجه كما عرفت ووجه عدم ترجيح دليل الرجوع ولدخول مادة
الاجتماع تحته نظرا الى ان ملاحظة حالات المطلق بالنسبة الى المطلق المعارض لو اما اذا كانا
متساويين في الظهور الحالات فلا اقل من الاولية الموجود في نفسه مقام الترجيح و
كون دليل الرجوع اقل احوالا من دليل حجية الظن في محل المنع ويحتمل ترجيح ادلة
اعتبار الظن كما اختاره في هذا اولا وان تامل فيه ايضا ويحتمل تقديم الظن على
على شمول كل من دليلي اعتبار الظن والرجوع للمقام تحكيم دليل الرجوع على دليل اعتبار
الظن كما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين قدهما كما سيأتي بيانه ويحتمل الحكم بالتكافؤ ...
من باب تعارض الامارة النوعية والظن الفعلي في الاحكام وقد ذكر له بعض افاضل المتأخرين
بابا في الفصول وكان استاذنا الشريف قده يمثل لذلك بالخبر الصحيح الثابت حجيته بالادلة
الخاصة المفيد للظن النوعي في المسألة الفرعية الثابتة حجيتها بدليل الانسداد ولكن الحق
خروج هذا المثال عن مسألة تعارض الظن النوعي والفعلي في الاحكام اذ الشهرة لا حجية
لها في قبال الخبر الصحيح الذي هو ظن مخصوص ضرورة ان الوجه في اعتبارها اما الانسداد المنتفي
مع انسداد الخ واما الانسداد الاغلبي فلا يثبت حجية الظن المطلق في الموارد الخالية عن الظن
الخاص لا مطلقا فالتعارض بين الشهرة والخبر الصحيح ليس تعارضا اصطلاحيا بل هو تعارض بين الحجة
وهو الخبر الصحيح واللاحجة وهي الشهرة فالاولى التمثيل بالخبر الصحيح الثابت الحجية بالدليل الرابع

من حجية كونه مظنون الاعتبار المعارض للشهرة المفيدة للظن الثابت حجيتها بالدليل الرابع ايضا
بناء على ما هو التحقيق من أن دليل الانسداد يثبت حجية مطلق الظن سواء تعلق بالمسئلة الفرعية
او الاصولية وكيف كان فالمقام بعد فرض شمول الدليلين دليل اعتبار الظن ودليل
وجوب الرجوع لا يكون من قبيل تعارض الظن الشخصي مع الظن النوعي في الموضوع الخارجي فتقديم
احدهما على الاخر مشكل جدا ثم احتج بالمقال لتوضيح الحال فاقول انه لا بد من مراجعة ادلة
اعتبار الظن في باب الصلاة كي نعلم عمومها للمقام وعدمه ثم من مراجعة ادلة رجوع كل من الامام
والمأموم الى صاحبه كي نعلم عمومها للظان بحيال صاحبه واختصاصها بالشاك فان قلنا
بتعميم ادلة الرجوع وتخصيص ادلة اعتبار الظن فلا اشكال في الحكم برجوع الظان
منهما الى المتيقن وان قلنا بتعميم كل منهما على وجه يظهر منه حكومة ادلة الرجوع على ادلة
اعتبار الظن وتخصيص ادلة الرجوع بخصوص الشاك فلا اشكال في عدم الرجوع وتعبد
الظان بظنه منفردا وان قلنا بتعميمها لا على وجه يظهر منه حكومة احد الدليلين على
الاخر فلا بد من ملاحظة احكام التعارض وان كان هناك لاحد الدليلين على الاخر مزية يجب
قوة الدلالة لزم فلا بد من الاخذ به والا فلا بد من الحكم بالتكافؤ والتوقف والرجوع الى
الاصول والقواعد وهذه كبريات لا تأمل في شيء منها عند من الفقه لاصل وانما الاشكال
انما هو في تشخيص صغرياتها فنقول مستعينا بعون الله العظيم ان المحكي عن المحقق والشهيد
الثانيين وسبطه في آخرين جماعة ممن تأخر عنهم الجزم بان الظان منهما كالشاك يرجع الى
المتيقن وعلل كما في خيرة بان اليقين اقوى من الظن ويظهر من بعضهم التأمل في ذلك
بل المنع كما في خيرة وانا الرجوع مع الظن الى يقين الاخر كما حكم به جماعة من الاصحاب فمحل
التأمل لعدم مستند دليل عليه مع انه متعبد بالعمل بما يقع عليه وهمه وكون اليقين اقوى
من الظن غير نافع هنا لان قوة اليقين اقوى من الظن غير نافع هنا لان قوة اليقين
حاصلة لمن حصل له اليقين لا لغيره نعم اذا حصل الظن اقوى بسبب يقين الغير كان عليه العمل

وان قلنا بتعميم ادلة اعتبار الظن

عليه العمل بمقتضاه ولم يكن من هذا الباب انتهى وقد عرفت عبارتي الرياض وهو فيما
سبق فراجع وزاد في الرياض على الاستدلال لرجوع الظان الى المتيقن بما سبق ما حاصله
ان السهو في الاخبار ما يعم الظن فصريح الاخبار ارجاع الساهي الشامل للظان ايضا
الى المتيقن منهما بل زاد الاستدلال بما ورد في الاخبار من ان الامام يحفظ اوهام من خلفه ويتم في
العكس بالاجماع المركب الى غير ذلك مما ذكره في المقام مما لا طائل في ذكره فنقول الحق القادح
هو ان اخبار رجوع الامام الى من خلفه وبالعكس مختصة بغير الظان بالخلاف بل هي واردة
في مقام بيان ان الشاك الذي وظيفته صلاة الاحتياط او المرغمتان او اعادة الصلاة يجب
عليه الرجوع الى حفظ صاحبه في حق كل من الامام والمأموم وليس الظان داخلا تحت عنوان
الساهي اصلا ودعوى العموم كما سمعته من بعضهم غير مسموعة بعد ان لم يطلق الساهي على الظان
في الاخبار وكذا في كلمات الاخبار من اهل اللسان وقضاء بالتخيل هو ان الساهي وان اختص
بالشاك او من كان وظيفته المرغمتان فلا يعم الظان الا ان الوجه في ارجاعه الى اليقين حسب ما
هو كون صاحبه حافظا على جانب في ذلك ايضا والحاصل ان المستفاد من قوله لا سهو على الامام
اذا حفظ عليه من خلفه سهوه هو كون الحفظ علة الحكم فيتعدى عن مورده وهو الشاك الى ما فيه
العلة وهو الظان ايضا اذ العبرة بعموم العلة لا بخصوص المورد فان شئت قلت ان كلا من
الظان والمتيقن حافظ على الاخر وكل يخطئ صاحبه الا ان الترجيح في جانب من حفظ بطريق الجزم
واليقين وهذا هو مراد الثانيين ره من ان اليقين اقوى من الظن وحاصله انا نستفيد من
عموم العلة رجوع كل من الامام والمأموم الى صاحبه الحافظ عليه في المقام ولما كان كل منهما
حافظا على الاخر الا ان حفظ احدهما لما كان بطريق اليقين والاخر بالظن ولم نعرف في
الترجيحات على ما يقدم فيه الظن على اليقين بل الامر بالعكس فيتعين وطرح الامر بينهما في
اطلاق التعليل المستفاد منه كون الحفظ على الاخر امارة معتبرة في حق الاخر وبعد انفتاح
الجواب عما استشكله بعضهم من ان الظان ان لم يكن بنفسه حافظا كما هو قضية التعليل بارجاعه الى

من خلفه

x x

المتيقن لان حفظ المتيقن امارة في حق غير الحافظ ومحصل الجواب ان الشرع جعل الظان
حافظا على من يعقل كون حفظه امارة عليه كالشاك الذي لا امارة له اصلا ولم يجعل حافظا مع حفظ الغير
فليس الظان حافظا على المتيقن لعدم المعقولية ولا على الظان لعدم الترجيح وجعل الظان
الحافظ في قبال المتيقن كغير الحافظ مردود لكون اليقين اقوى في نظر الشرع فلا يبدع من تنزيل
حفظ الظان منزلة العدم في قبال حفظ المتيقن بل الحق ان طريق العرف ايضا ذلك الا
ترى ان الشريكين اذا اتفقا على اعتبار طهارة كل منهما في حق الآخر ثم وجد الاختلاف في
ما بين الطهارتين في واقعة وكان احدهما متيقنا بمقتضى طهارته والآخر ظانا يرجع الظان
الى المتيقن ومنه اتضح الوجه لدليل الثانيين قدهما فلا يرد عليه ما اورده عليه
من ان اليقين هنا لا يكون اقوى من ظن صاحبه ثم على تقدير تسليم تعميم دليل الرجوع على
هذا الوجه لا بد ان يكون دليل الرجوع حاكما على دليل اعتبار الظن على تقدير تسليم العموم
فيه ايضا وذلك لان الظان يدخل تحت عنوان غير الحافظ في نظر الشرع فهو والشاك
شرع سواء ولكن الانصاف انه لا يفهم العموم من دليل رجوع كل من الامام والمأموم الى حفظ الآخر
بحيث يعم المقام يشكل الحمل على ما في اللفظ بمقتضى اختصاص حجية حفظ كل منهما بالنسبة
الى الشاك منهما الذي تكليفه الرجوع الى احكام الشك لولا ذلك فيكون الدليل ساكتا
بالنسبة الى الظان وح فان استظهرنا من ادلة اعتبار الظن كونه معتبرا في حقه تعين
ما اسلفناه اجمالا الا من ان مفاد تلك الاخبار ان الشاك حكمه التعبد بظنه من غير فرق بين
كونه في الموضعين منفردا او اماما او مأموما ظانا على خلاف صاحبه ام لا اقتضى الاطلاق الدليل دل
على ان الشاك من الامام والمأموم لا يحتاط مثلا بل يرجع الى حفظ صاحبه واما الظان فلم
يرد في حقه عدم التعبد بظنه والرجوع الى يقين صاحبه في باب الاتمام فيتعبد بظنه عملا
باطلاق تلك الادلة ودعوى ان القدر المستفاد منها اعتبار الظن في حق من لم يكن ظانا كان
محتاطا مثلا وهو غير الامام والمأموم في المقام مبنية على كون الفقرة المثبتة لاعتبار الظن

تكليفهم هؤلاء القائلون ... في الفرق ... ويرجع الشاك منهما الى الظان ... نعم تكليف ... المتيقن

حاق

كذا وجد في ... والظان حكمه

عمل
لاعتبار الظن في تلك الاخبار مقرونة بعموم الفقرة الدالة على ان الشاك يفعل كذا بحيث لم
يتمكن بالتزام التخصيص والتقييد في احدهما دون الآخر والا فالانصاف انه ليس كذلك بل الفقرة
الدالة على اعتبار الظن فقرة مستقلة لها اطلاق مستقل بخصوص الفقرة الدالة على ان
حكم الشاك كذا فتقييد احدهما لا يوجب تقييد الآخر الا ان يقال يمنع ظهور الاخبار في
من الجهة الاختصاص والعموم فهي مجملة والاجمال كاف في الحكم بعدم اعتبار الظن في المقام
فتحصل ان الشاك اذا كان احدهما شاكا والآخر ظانا فهل يرجع الشاك الى الظان كما يرجع
الى المتيقن ام لا فيه وجهان بل قولان مبنيان على ان الحفظ الذي هو شرط الرجوع حقيقة
في خصوص الحفظ القطعي او يعم الظني ايضا كما اختاره المحقق والشهيد الثانيان قدهما وعلله
في المدارك مطلقين القول في ذلك ومنع بعضهم من الرجوع نظرا الى منع كونه حافظا بل هو من افراد
الساهي لان الغافل الذي انفلت عنه زمام ما بيده قد يبقى كذلك وقد يتردد فيصير شاكا
وقد يصير ظانا فقوله ع لا سهو على الامام اذا حفظ عليه من خلفه يعم الظان فليس لظنه حكم
كما ليس لشكه حكم وفيه اولا ان جعل الظان في عرض الشاك خلاف الانصاف لان الظان
غير داخل تحت عنوان الساهي وليس السهو المنفي في الخبر ما يعم الظن لان ظاهر الخبر رفع
السهو الذي له حكم في الشرع ولا شيء من الظن كذلك لان الظن على القول باعتباره في المقام حجة
طريق الى الواقع لان الشرع جعل حكما ما له وجعله عنوانا من العناوين في المقام وثانيا ان الظان
وان لم يكن حافظا عرفا بالنسبة الى الظان او المتيقن الا انه حافظ بالنسبة الى الشاك المتحير لانه
طريق معتبر شرعا وثالثا ان فرضنا كون الامام ظانا والمأموم شاكا فلا ريب في انه يصدق على
الامام انه غير ساه فيشمله قوله ع وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام فيجب على المأموم
ح الرجوع الى الامام ويتم في العكس بعدم القول بالفصل ان قيل ان غير الساهي ايضا
مساوق للمتيقن ولا يشمل الظان قلنا المراد من السهو في هذه الفقرة وغيرها هو السهو
الذي له حكم في الشرع وليس الظن كذلك اذ الظان لا حكم له من حيث هو ظان وانما هو طريق معتبر

الى الواقع والحاصل انه لو لم اذا لم يسه الامام يشك على الامام اذا كان ظانا او قاطعا فلا بد ان
يرجع الى المتيقن وفاقا للجماعة من الاصحاب الرابع اذا اشترك الامام مع بعض المأمومين في الشك
وحفظ باقي المأمومين فهل يرجع الامام الى الحافظ منهم والشاك من المأمومين الى الامام ام لا
يرجع الامام الى المأموم بل يتعين الانفراد والرجوع الى القواعد وجهان بل قولان مبنيان
على ان الشرط في رجوع الامام الى المأموم هل هو اتفاق المأمومين في الحفظ ام لا بل يكفي ولو
اختلفوا استظهر في ك وغيره من عبارة يع القول بالاشتراط حيث قال اعلم ان مقتضى قول الصيمري
ولا شك على الامام اذا حفظ عليه من خلفه انه يعتبر حفظ الجميع فلو اختلفوا لم يجز التعويل على
احدهم بل يرجع الى احكام الشك وهو غير بعيد لعدم الوثوق بخبرهم مع الاختلاف ولعدم حصول
الظن بقول احدهم خاصة الذي اعتباره لذلك في موضع يسوغ فيه التعويل على الظن انتهى وفي
الرياض لو اشترك الشك بين الامام وبعضهم قيل يرجع الامام الى الذاكر منهم وان اتحد وباقي
المأمومين الى الامام وفيه نظر بل ظاهر المرسل المتقدم اعتبار اتفاق المأمومين سيما
على النسخة البدل فيها الايقان بالاتفاق ولا يقدح الارسال بعد الانجبار بعمل الاصحاب.
والاصل وهو ظاهر الماتن هنا وفي يع وغيره من الاصحاب وصرح بعضهم ولعله لا وجه لا
بناء في ذلك اطلاق ما عدا المرسل من الاخبار بانه لا سهو على الامام لعدم انصرافه بحكم التبادر
الى نحو المقام ولو حصل الظن بقول الذاكر منهم اتجه اعتباره لذلك في موضع يسوغ فيه التعويل
على الظن انتهى ومنع بعضهم وجوب رجوع باقي المأمومين الى الامام بعد رجوع الامام الى الذاكر
مستندا الى انه لا دليل على رجوع باقي المأمومين الى الامام في هذه الصورة لعدم حفظه ورجوعه
التعبدي لمكان حفظ المأمومين ليس تيقنا ولا ظنا لا منزلته انتهى اقول وقد صرح من الاصحاب.
برجوع الامام الى الذاكر ولو كان واحدا منهم ثم رجوع باقي المأمومين الى الامام كالشهيد الثاني
قده وغيرهما والحق نظرا الى المستفاد من المرسل وغيره من الاخبار انه حيث لا امارة له
ان يرجع اليها فان في حقه امارة معتبرة سواء كانت هي الظن او غيره يشك عليه بانه غير ساه سهوا

سهوا او يجب الحكم فاذا كان بعض المأمومين ذاكرا وجب على الامام الرجوع اليه فاذا وجب عليه الرجوع اليه
خرج عن كونه ساهيا بحمل الحكم اذ ليس سهوه في حكم من حافظ وذكر شرعا فيجب على المأموم الشاك
الرجوع اليه لقوله ع وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام والحاصل ان الامام اذا
كان ممن يجب عليه المضي في صلاته اما لكونه متيقنا او لكونه ظانا او لكونه راجعا الى امارة معتبرة
وهي يقين بعض المأمومين وجب على المأموم الشاك الرجوع اليه لان الامام في هذه الصور كلها ليس
ساهيا سهوا يوجب الاحتياط او الاعادة بل هو في حكم الذاكر كما لو قام عنده بينة فما في شرح المفتاح من
رجوع الشاك من المأمومين الى الامام بعد رجوعه الى المتيقن منهم كما ترى لكن هذا انما يتم اذا كان
رجوع الشاك الى المتيقن من حيث التعبد الشرعي وفيه اشكال كما اومأنا اليه سابقا ان قلنا
الذي ذكرته في توجيه كلمات الجماعة مناقض صريح لذيل المرسل المشتمل على قوله ع فاذا اختلف على
الامام من خلفه فان كان الامام شاكا والمأمومين مختلفين في الحفظ اوح لا رجوع اصلا بل
كل وظيفة نفسه من الصحة والبطلان والاحتياط فلا بد من حمل الخبر على معنى ينطبق على ذلك
بان يحمل على التوزيع عند الاختلاف المذكور فمنهم من يعيد اذا كان شكه مبطلا كالامام مثلا
ومنهم من يحتاط ومنهم من يأخذ بالجزم فلا يعيد ولا يحتاط كالمتيقن كان كان الامام شاكا بين
الواحدة والثنتين وبعض المأمومين شاكا بين الثلث والاربع وبعض اخر منهم متيقنا فالاول
يعيد والثاني يحتاط والثالث يأخذ بالجزم هذا مع ان متن الخبر كما تقدم مضطرب وكيف
كان فهذا غاية ما يمكن ان يوجه به هذا القول والمسئلة بعد غير خالية عن الاشكال والله العالم
بحقيقة الحال الخامس اذا كان احدهما كثير الشك بخلاف الاخر فشك فلا شك ان كثير الشك
منهما وظيفته عدم الالتفات الى شكه فهل يرجع الاخر اليه فلا يلتفت الى شكه ايضا ام لا بل
حكم شك نفسه وجهان فان كان المناط في رجوع احدهما الى الاخر كونه ممن يرجع اليه من لا
حكم لسهوه وان كان ساهيا وجب الرجوع لوجود المناط المذكور وهو كونه ممن يرجع اليه غير ساه
سهوا له حكم سواء لم يكن ساهيا في الواقع كالمتيقن او عرفا كالظان او شرعا كالمتعبد بالطرق

عنوان

فعليه وعليهم الاحتياط والاعادة

الشرعي في ذلك لكونه غير ساه على الوجه الاخير وان كان المناط مجرد كونه مرجع اليه متيقنا كما
استظهره في الرياض من المرسل المذكور او كونه حافظا عرفا ولو بالظن كما نبه غير واحد كالمحقق
والشهيد الثانيين ره او كونه حافظا ولو شرعا كما هو مذهب جمع فلا ريب في انه لا دليل على رجوع
غير كثير الشك في شكه الى كثير الشك منهما هذا ويؤيد الاول ان الجماعة هيئة واحدة
في نظر الشرع كما صرح به جماعة من الاصحاب ويشعر به بعض الاخبار المتضمنة لقوله ع ان الامام
صلى بهم الفجر او العصر او غير ذلك وجه الاشعار ان كلمة الباء هنا للتعدية مثلها في قولك
حج بهم او طاف بهم او زار بهم فالمعنى انه صلى وهم ايضا صلوا صلاة واحدة فاذا ثبت ان صلاة
الامام وصلاة الماموم كصلاة واحدة فلا بد ان يكون المقصود من تشريع رجوع احدهما الى الآخر
حفظ نظمها وعدم الاختلال والاختلاف فيها فاذا رجع الشاك منهما الى الحافظ
المتيقن مثلا فليس المناط هو صفة التيقن بل كونه مامورا بالمضي في صلاته وهذا المعنى حاصل
في كثير الشك ايضا وان لم يكن متعبدا بطريق لان التحقيق انه لا طريق لكثير الشك وانما امر
بالمضي في صلاته لئلا يوقعه الشيطان في حيص بيص في كلفة الاعادة او الاتمام اذا بنى على الاقل
او الاحتياط اذا بنى على الاكثر بل امر بالبناء على وقوع المشكوك فيه رغما لانف الشيطان حسما
لوسوسته كما نص بذلك في الاخبار الواردة في باب كثير الشك على ما يأتي والانصاف ان هذا
الفرع من اشكل فروع الباب ثم دونه في الاشكال الفرع السابق ثم دونه السابق على السابق
هذه الفروع مندرجة في الاشكال فرجوع الظان الى المتيقن مشكل ورجوع الشاك الى
الظان اشكل ورجوع الشاك من الماموم الى الامام الشاك الراجع الى الذاكر من المامومين اشكل
واشكل ورجوع غير كثير الشك اليه اشكل واشكل فعليك بالتامل فيما ذكرنا لكل منها من الرجحان والترجيح
والله الهادي السادس اذا كانا متيقنين او ظانين فلا يعقل الرجوع لان رجوع المتيقن
الى المتيقن سواء وافقه في اليقين او خالفه مما لا معنى له وكذا رجوع الظان الى مثله بعد فرض اعتبار
الظن في كل منهما فهذا مما لا اشكال فيه وكذا لا اشكال فيما اذا كانا متوافقين في الشك ولو شكا

وان شكا واختلف شكهما فان المصرح به في كلام جماعة من المتاخرين كالمحقق والشهيد الثانيين في
التمهيد والروض ره والكاظمي ره في شرح الجعفرية وصاحبي ك وجزم به فيهما شيخ هو في
جواهره التفصيل بين ما اذا كان للشكين رابطة فالرجوع الى الرابطة وبين عدم الرابطة فالانفراد
ورجوع كل الى حكم شك نفسه قال في الرياض وان اختلف يعني محل الشك رجعا الى المتفق
عليه وترك كل ما انفرد كل به ولعلم بجمعهما رابطة تقتضي الانفراد ولزم كل منهما حكم شك نفسه في
هذا الفرع وانه لا فرق في الرجوع الى الرابطة بين ان يكون احد الشكين موجبا للبطلان اولا
فلو شك احدهما بين الثلث والخمس والاخر بين الاثنين والثلث رجعا الى الثلث
وانه لا فرق بين كون الرابطة شكا ام لا كما لو شك الماموم بين الاثنين والثلث والاربع
والامام بين الثلث والاربع او بالعكس فان ذلك يسقط حكم الاثنين ويرجع شكهما معا بين
الثلث والاربع اذ المراد بالرابطة الطرف الذي اشتركا في شكيهما كالثالثة في المثال
الاول والرابعة لو كان الشك بين الثلث والاربع والخمس ونحو ذلك ثم قال وكان جهة
في الرجوع اليها رجوع كل منهما الى يقين الاخر فانه يقتضي في المثال الاول البناء على الثلث
اذ يقين الامام انها ليست رابعة ينفي احد الطرفين من الماموم ويقين الماموم انها ليست
ثانية ينفي احد الطرفين من الامام فاذا زال احتمال الرابعة لمكان يقين الامام وزال احتمال
الثانية لمكان يقين الماموم تعين ان تكون ثالثة الى ان قال فاذا كانت الرابطة شكا
فقد تكون النتيجة من طرف واحد كالمثال الذي سمعته ومراده ما اذا شك احدهما بين الاثنين
والثلث والاربع والاخر بين الثلث والاربع فان الاحتمال يرجع الى الثاني وقد يكون من
الطرفين كما اذا دخلت الخامسة في شك الامام في هذا المثال فالماموم شاك بين الاثنين
والثلث والاربع والامام شاك بين الثلث والاربع والخمس فيتحقق الرجوع في حق كل منهما
الى الآخر الى ان قال لكن لا يخفى عليك ان ذلك كله محل النظر والتامل لما فيه من تحليل اولا
ابطالا وحكما بترجيح غير ظاهر من النص والفتاوى بل المراد من قطعهم ره اذا لم يكن للامام ما ذكر

حفظ من خلفه حفظ عدد الصلاة غير غافل عنها الا انه حافظ قدرا مشتركا وان كان منها بالنسبة الى
شيء آخر بل بناء الامام على الثالثة في المثال لم يكن ليقين منه ولا ليقين من المأموم بكونها
ثالثة غير محفوظ منهما وكل غيره فكيف يسوغ له البناء عليها مع عدم الاحتياط وتجري على تخصيص
تلك الادلة المحكمة انتهى او كلما اوله من تعرض للفروع المتعلقة بالشاكين منهما هو ابو العباس
ابن فهد ره في موجزه فذكر مسائل ثلث احدها ما لو شك المأموم مثلا بين الاثنتين والثلث
والاربع والامام بين الثلث والاربع فحكم برجوعهما الى حكم الشاك بين الثلث والاربع
والغاء احتمال الاثنتين في حق المأموم الثانية ما ذكره بقوله لو شك الامام بين الاثنتين
والثلث والمأموم بين الثلث والاربع وجب الانفراد الثالثة ما ذكره متصلا بما ذكر ولو
انعكس فلا سهو ووجب الاتمام بركعة والناظرون في كلامه كالمحقق والشهيد الثانيين وفيها
وشارح الجعفرية وصاحب [illegible] وغيرهم على كشف الالتباس فيما اختار قوله في المسألة الثانية
وجب الانفراد انه يرجع كل منهما الى حكم شك في نفسه ولا يرجع احدهما الى الآخر وعن قوله في
المسألة الثالثة فلا سهو ووجب الاتمام بركعة انه يرجع كل منهما الى الآخر ولا سهو عليهما
فالمأموم الشاك بين الاثنتين والثلث يرجع الى الامام في نفي الاثنتين والامام
الشاك بين الثلث والاربع يرجع الى المأموم في نفي الرابعة فلا جرم يتوافقان على البناء
على الثلث والاتمام بركعة من غير احتياط ثم اورد عليه بانه لا فرق بين المسألتين اصلا اذ
لا خصوصية للامام ولا المأموم في الرجوع وعدمه فان كان مقتضى الدليل الرجوع فلا فرق
بين المسألتين فما ذكره من عدم رجوع كل منهما الى الآخر في نفي احد طرفي شكيهما والتواطئ
على الرابعة وهي الثالثة مما لا وجه له [illegible] قال في [illegible] تبعا لمن سبقه ولا
فرق في ذلك بين الامام والمأموم فما يظهر من الموجز [illegible] كما سمعت عبارته من الفرق
لا وجه له انتهى اقول الظاهر ان ما فهمه الجماعة من كلامه غير مطابق [illegible] المراد بل
الظاهر انهم لم يراجعوا كشف الالتباس عن موجز ابي العباس ولا لما وقع لهم الالتباس فانه في محكي

في محكي كشف الالتباس بعد الاشارة الى ان هذه المسائل الثلث من خصائص هذا الكتاب وفيما تفرد
بذكرها بين الناس ما حاصله ان المراد من قوله وجب الانفراد انه ينفرد المأموم ولا يرجع الى الامام
في شيء لم يحفظ عليه امامه لان الامام حافظ للثنتين شاك في الثالثة بخلاف الامام فانه يرجع
الى المأموم في البناء على الثلث لانه شاك في شيء قد حفظه عليه المأموم وهو الثلث ومن قوله في
صورة العكس فلا سهو ووجب الاتمام بركعة انه لا سهو اي لا حكم للسهو على الامام خاصة فيرجع الى
الامام لانه شاك في شيء وهو الرابعة لم يحفظه عليه المأموم لان المأموم انما هو حافظ للثنتين
فقط ومحصل ما ذكره فيه ان هاتين المسألتين على العكس حكما وموضوعا ففي الاصل ينفرد المأموم ولا
يرجع الى الامام لعدم كون الامام حافظا لشكه واما الامام فهو يرجع الى المأموم على القاعدة لانه
شاك فيما حفظه عليه المأموم وهو الثلث فرجوع الامام الى المأموم من جهة منطوق قوله لا سهو على
الامام اذا حفظ عليه من خلفه وعدم رجوع المأموم الى الامام من جهة مفهوم قوله لا سهو على المأموم
اذا لم يسه الامام فتدبر وفي العكس على العكس فلا يرجع الامام الى المأموم للمفهوم المذكور ولا سهو في
حق المأموم فيرجع الى الامام للمنطوق المذكور هنا لكن يرد عليه اشكال آخر غيرهما ورد عليه وهو
انه لا معنى ح للتفرقة في الاصل بين الامام والمأموم في الحكم بان الامام يرجع الى المأموم في نفي الاثنتين
والبناء على الثالثة ولا يرجع المأموم الى الامام في نفي الاربع والبناء على الثالثة اعتمادا وفي
العكس بين المأموم والامام بالحكم بان المأموم يرجع الى الامام في نفي الاثنتين والبناء على الثالثة
ولا يرجع الامام الى المأموم في نفي الاربع والبناء على الثالثة ايضا ففي الصورتين كل من الامام والمأموم
حافظ لما لم يحفظه الآخر فمقتضى القاعدة رجوع كل منهما الى الآخر في الصورتين وبالجملة التفرقة بين
الشك بين الاثنتين والثلث وبين الشك بين الثلث والاربع لا وجه لها فكما ان الشاك
بين الاثنتين والثلث يجب عليه الرجوع الى الآخر ليقين الآخر بنفي الاثنتين فكذا الشاك بين
الثلث والاربع يجب عليه الرجوع الى صاحبه ليقين صاحبه بنفي الاربع كما ذكره الجماعة فالقول
بان الشاك بين الثلث والاربع من كل منهما يحتاط ولا يرجع الى صاحبه بخلاف الشاك بين الاثنتين

لانه شاك في شيء

قد حفظ عليه الامام بخلاف الامام فانه لا يرجع الى المأموم في شيء لانه شاك في شيء

فانه لا احتياط بل يرجع الى صاحبه ويبني على الثالثة ويتم بركعة بحكم من دون عدم شمول ادلة
الرجوع للأول دون الثاني كما ترى هذا ويمكن ان يوجه بانه فهم من اخبار الباب شمولها لذي
النظر ما نفهمه عند تدقيق النظر وهو ان الظاهر من ايجاب الرجوع اذا كان من يرجع اليه حافظا
من افعال الصلاة واعدادها ما لم يحفظه الشاك الذي يجب عليه الرجوع ولا نعم ان يكون المحفوظ
امرا وجوديا بعد من افعال الصلاة او اعدادها فلا يشمل الامر العدمي فالشاك بين الاثنتين
والثلث بالنسبة الى الشاك بين الثلث والاربع لا يكون حافظا لشيء من الصلاة لم يحفظه صاحبه
لان حفظ الاثنتين مشترك بينهما واما حفظ عدم الرابعة فهذا العدم ليس من الصلاة اصلا
بخلاف العكس لان الشاك بين الثلث والاربع حافظ للثالثة التي لم يحفظها الاخر والثالثة
من الصلاة فليس المحفوظ هنا عدم الاثنتين حتى يقابل بمحفوظ صاحبه وهو عدم الرابعة فيقال
ان كلا منهما حافظ على صاحبه ولم يحفظه الاخر بل المحفوظ هو الثالثة ثم لان الشاك بين الثلث
والاربع متيقن بوقوع الثالثة اجمالا غاية الامر انه لا يدري ان الركعة التي هو فيها ثالثة او رابعة فهو
حافظ من الصلاة ما لم يحفظه صاحبه فوجب على صاحبه الرجوع الى هذا المحفوظ وهذا بخلاف العكس
فان الشاك بين الاثنتين والثلث لم يحفظ على صاحبه شيئا لان حفظه للاثنتين مشترك
بينهما واما حفظه على عدم وقوع الرابعة فهو ليس من الصلاة لكونه عدميا وبالجملة لا بد ان يكون المحفوظ
على من يجب عليه الرجوع لمن يرجع اليه امرا وجوديا من الصلاة لا امرا عدميا وبعد استظهار هذا
المعنى من الأخبار لا يرد على مثل الجبل العاملي اشكال فان كان ولا بد فعلينا ان نتوقف في المدرك وفيما
استفاده من الأخبار لا فلا اعتراض عليه بعد صحة الاستظهار هذا المعنى فتحصل مما ذكرنا ان
في مسئلة اختلاف شكيهما مع وجود الرابطة اقوالا ثلثة الأول ما هو المشهور بين المتأخرين من
رجوع الشاك الى المتيقن الاجمالي لصاحبه والبناء على وقوعه كما يرجع الشاك الى المتيقن التفصيلي
لصاحبه فكما يرجع الشاك بين الثلث والاربع مثلا الى المتيقن بالثلث تفصيلا فكذلك يرجع الشاك
بين الاثنتين والثلث الى الشاك بين الثلث والاربع المتيقن اجمالا بوقوع الثالثة وان لم يكن

وان لم يكن عالما بالتعيين فيبني على وقوع الثالثة وكذا الشاك بين الثلث والاربع يرجع الى الشاك
بين الاثنتين والثلث المتيقن بعدم وقوع الرابعة فكل منهما يرجع الى يقين صاحبه نفيا او
اثباتا والدليل على ذلك اطلاق قوله ع وليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه سهوه
بايقان منهم وقوله ع وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام ضرورة ان الشاك بين
الثلث والاربع حافظ لوقوع الثالثة وان لم يعلم انها الركعة التي يكون فيها او قبلها والشاك
بين الاثنتين والثلث ساه عن وقوع الثالثة ومن ثم صار شاكا وكذا الشاك بين الاثنتين
والثلث حافظ على صاحبه عدم وقوع الرابعة وان كان شاكا في وقوع الثالثة وصاحبه ساه
عن وقوعها ومن ثم شك فعليه الرجوع الى المتيقن وضعف القول ما في عبارة هر في مقام منع شمول
النصوص بل الفتاوى لمثل هذه الفروع حيث قال في المثال المذكور ما لفظه بل بناء الامام على
الثالثة في المثال لم يكن ليقين منه ولا ليقين من المأموم فكونها ثالثة غير محفوظ منهما وكذا عدم
الرابعة انتهى وجه الفساد ان المستفاد من النصوص رجوع الشاك الى المتيقن الحافظ وهذا هو المناط في
الرجوع لا غير واما حيثية كون متعلق اليقين امرا معينا بحيث يعلم ان كذا مثلا ثانية او ثالثة
او رابعة فغير مستفادة من النصوص بل النصوص مطلقة من هذه الجهة فتعم هذه الصورة وصورة
العلم الاجمالي بالوقوع وامكان التعيين مثلا وضعف القول عدم الفرق بين كون الرابطة شكا
او غيره لتحقق المناط المذكور في القسمين والحاصل ان المستفاد من النصوص كون متعلق الحفظ
والسهو نفس النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فالحافظ منهما من كان حافظا لتلك النسبة ايجابا
او سلبا كائنا الساهي منهما من كان غافلا عن تلك النسبة ايجابا او سلبا الثاني عدم رجوع الشاك
الى المتيقن اجمالا ففي جميع تلك الفروع لا يرجع الشاك منهما الا ما حفظه الاخر اجمالا وهذا هو الذي
اختاره في هر في اخر كلامه المتقدم بل ادعى عدم شمول النصوص والفتاوى لهذا النحو من الرجوع
حيث قال بل المراد من قولهم ع اذا لم يسه الامام واذا حفظ من خلفه حفظ عدد الصلاة غير غافل عنها لا انه
حافظ قدر انه كما وان كان ساهيا بالنسبة الى شيء اخر انتهى والدليل عليه دعوى ان المتبادر

او عدم وقوعها

من الحفظ وعدم السهو المدلول عليهما في الأخبار هو الحفظ التفصيلي بان يعلم الحافظ ان كذا ثالثة
او رابعة او نحو ذلك ولا يتم الحفظ الاجمالي فيبقى عمومات ادلة الشك المثبتة لحكم الشك من الصحة
والبطلان وفعل الاحتياط سليمة عن المعارض ولذا قال في شرحه في اخر كلامه المتقدم بعد منع
شمول النصوص لذلك كيف يجري على تخصيص تلك الادلة المحكمة وفيه ما عرفت من ان
النصوص على ادلة الشك كلها تحكم الثالث ما يستفاد من كلام الفاضلين ابي العباس بن فهد
والصيمري تلميذه في كشف الالتباس وحاصله الفرق بين كون المحفوظ امرا وجوديا من افعال الصلاة
وركعاتها فيجب الرجوع او امرا عدميا فلا والدليل عليه دعوى ان المستفاد من الأخبار كون
الحافظ يرجع اليه حافظا على صاحبه من افعال الصلاة وركعاتها ما غفل عنه الاخر وكلاهما
فيما يتعلق الحفظ والسهو هو افعال الصلاة وركعاتها ومعلوم ان نسبة الحفظ والسهو
الى شيء ظاهر في حفظ وجوده والغفلة عن وجوده وفيه ان الظاهر من الاخبار سيما بعد ملاحظة حكمة
الرجوع كون متعلقهما نفس النسبة الى افعال الصلاة وركعاتها ومن ضروري ان النسبة من حيث هي
لحفظها يصدق مع حفظ وجود تلك الافعال والركعات ومع حفظ عدمها فلا اختصاص
له بحفظ فلا اختصاص له بحفظ وجودها وكذا الحال في السهو فيصدق مع مجرد الغفلة سواء كان
عن وجودها او عن عدمها مع ان في الخبر ليس متعلق الحفظ مذكورا بل المصرح به هو كون المأموم
حافظا على الامام سهوه وانما كونه حافظا لوجود ما شك فيه الامام فلا يدل عليه الخبر اصلا
نعم لو كان لسان الدليل هذا يجب على الامام الرجوع الى المأموم اذا حفظ المأموم عليه الفعل
الذي شك فيه او الركعة التي شك فيها كان ظاهره ما فهماه لان نسبة الحفظ الى الفعل او الركعة
ظاهرة في حفظ وجودها لا الاعم كما لا يخفى فاذا لم يكن المتعلق مذكورا فقضية الاطلاق الحمل
على العموم بل نقول ان المأموم الشاك بين الثلث والاربع ساه عن وقوع الرابعة وعدمه واما
الامام الشاك بين الاثنتين والثلث فهو ساه عن الرابعة بل قاطع بعدم وقوعها فيجب
على الاول الرجوع الى الثاني لمنطوق قوله ع وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام فان مناط

في المناط في رجوع المأموم الى الامام عدم سهو الامام عما سهى عنه المأموم ومن المعلوم انه
يصدق في الفرض ان الامام غير شاك في وقوع الرابعة لكونه قاطعا بعدمه وعدم وقوعها
بخلاف المأموم فانه شاك في وقوعها فاذا ثبت الرجوع في الفرض الى الامام غير شاك
في وقوع الرابعة ثبت في العكس للاجماع المركب فلعمري ان لهذه الفقرة الشريفة منطوقا ومفهوما
ان تحصيل منطوق هذه الفقرة معارض لمفهوم الفقرة الاولى وهي قوله ع وليس على الامام
سهو اذا حفظ عليه من خلفه لان ظاهر الحفظ حفظ جانب الوجود كما عرفت فمفهومها ان الامام
اذا لم يحفظ جانب الوجود سواء حفظ جانب العدم ام لا فعلى الامام سهو ومنطوق هذه
الفقرة ان الامام اذا لم يشك فيما شك فيه المأموم فليس على المأموم سهو سواء حفظ
الامام جانب الوجود او جانب العدم ووجودهما وان كان مختلفا الا انه بعد ضم عدم القول
بالفصل يقع بينهما التعارض قلنا لو سلمنا التعارض فلا ريب ان جانب المنطوق اقوى
من جانب المفهوم كما قرر في الاصول مع ان هذا التقرير للتعارض تعارض للعموم المطلق
والمنطوق اخص مطلقا من المفهوم وان امكن تقرير التعارض على وجه يرجع الى التعارض العامين
من وجه والحاصل لنا لا نم اولا كون المراد من الحفظ حفظ جانب الوجود فقط بل المراد
حفظ النسبة الحاصل بحفظ اي الطرفين وثانيا لو سلمنا ذلك فنقول ان المناط عدم السهو
وهو حاصل بحفظ جانب العدم ايضا في المقتضى انه اذا غفل احدهما عن صورة العمل فشك
فكره ليس بشيء اذا لم يكن صاحبه شاكا ولذا عمم المتأخرون بل قد ذكرنا ان المناط هو
مجرد عدم كونه صاحبه شاكا ايضا بل المناط كونه مأمورا بالمضي اما من جهة اليقين او من جهة
الظن او الطريق التعبدي او من جهة رفع الحرج عليه كما في كثير الشك فتقييد السابع في اي وجه
بل وغيرهما انه لا فرق في الحكم بين الافعال والركعات نظرا الى اطلاق الاخبار وصرح
بعضهم بان المتبادر منها خصوص الشك في الركعة ومحل النزاع ما اذا كان الشاك شاكا
في فعل من افعال الصلاة من حيث انها صلاة جماعة فلا بد ان يكون شاكا في ان فعل كذا هل

منه وعن الامام مثلا ام لا فاذا كان الشك مختصا به فلا الظن احدا يلتزم بجريان الحكم المذكور
فلو كان المأموم متيقنا بان الامام تشهد وشك انه تشهد ايضا ام لا فلو كان المحل
باقيا وجب عليه التشهد ولا يؤثر تشهد الامام له الا اذا حصل له الظن بالتشهد فيكون
متبعا من هذه الجهة بل محل النزاع في المسئلة السابقة وهو الشك في الركعات ايضا مختص
بصورة ما اذا كان الشك مشتركا فلو كان المأموم مستقلا فشك في الاثناء انه كان مسبوقا
بركعة حتى يكون في الثالثة او بركعتين حتى يكون في الثانية فهو شاك بين الاثنين و الثلث
من هذه الجهة مع علمه بان الامام في الرابعة فحفظ الامام لا يؤثر في حق المأموم اصلا بل وظيفته
الرجوع الى حكم شك نفسه وكذا لو كان جالسا وشك في انه فعل الثالثة ام لا مع علمه بان
الامام فعلها فعلم الامام وحفظه لا يؤثر في حقه اصلا بل هو شاك بين الاثنين فيرجع
الى حكم شكه والحاصل ان المستفاد من الادلة ان الشارع ادعى عدم الاختلال بين اجزاء
صلاة الجماعة من حيث انها جماعة ومن ثم ارجع الشاك الى الحافظ منهما فلا بد ان يكون الشاك
شاكا فيما فعلاه جماعة لا في خصوص ما فعله فاذا علم ان الامام ركع وهو في الهوي للسجود شك
في انه ركع معه ام لا فعليه الا اذا حصل له الظن بانه ركع لان ركوع الامام امارة على انه
ركع في الغالب كما لا يخفى ومع بنى على انه ركع من جهة الظن الحاصل له من جهة حفظ الامام نظير
ما ذكرنا ان محل الكلام في المقام مختص بما اذا تعلق الشك بهيئة الجماعة كما اذا شك المأموم
في وقوع السجدتين وعدمهما بالنسبة الى الكل فعند ذلك اذا ظهر له ان الامام حافظ لوقوعهما
من جهة فعله الكاشف عن ذلك بانه تشهد او قام فعلى المأموم متابعته وعدم الاعتنا
بشكه اما اذا لم يتعلق الشك بهيئة الجماعة بل كان مختصا به فلا يظهر من الادلة وكلمات
الاجلة وجوب المتابعة وهذا ينقسم على قسمين احدهما ما اذا تعلق الشك بما هو مختص بالمأموم
ولا يجب المتابعة كما لو كان المشكوك فيه التشهد الذي هو مختص بالمأموم في مقام يجب عليه
التشهد دون الامام القيام كالمسبوق بركعة فاذا شك في انه تشهد ام لا بل جلس في محله

والثلث

ان يركع

فاهلا عن التشهد فعليه ان يتشهد ثم يلحق بالامام ولعل هذا في غاية الظهور ثانيهما ما اذا
تعلق الشك بما يجب فيه المتابعة كالركوع والسجود لكن الشك غير متعلق بهيئة الجماعة
كما اذا علم ان الامام وباقي المأمومين سجدوا السجدة الثانية ولكنه شك في انه سجدها
ام لا في هذه الصورة ايضا يجب عليه ان يسجد للثانية ثم يلحق الامام ولا يجوز له ترك
السجود بزعم انه لا شيء عليه لمكان حفظ الامام والحاصل انه لم يظهر من الادلة رفع حكم
الشك المختص الغير المتعلق بهيئة الجماعة بل هو باق تحت ادلته من غير فرق بين الافعال
والركعات وبين ما يجب فيه المتابعة وما يختص بالمأموم اذا ظهر ذلك فالاقوى هو القول الاول
وانه لا فرق في الحكم المذكور بين الركعات والافعال فلو شك في عدد السجدات شكا متعلقا بهيئة
الجماعة فهو كالشك في الركعات كما في يجب على الشاك الرجوع الى الحافظ وجميع ما ذكرنا في مسئلة الشك
في الركعات من رجوع الظان الى المتيقن والشاك الى الظان والمأموم الشاك الى الامام المعتقد
بالرجوع الى الذاكر من المأمومين ورجوع غير كثير الشك الى كثيره آت هنا من غير فرق والدليل على
ذلك ما اومأنا اليه من اطلاق الاخبار وتساوي الاخبار اذ ظاهرهم عدم [illegible] وكيف يمكن التفرقة
بينهما في قوله في ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه سهوه بعد انه كما ترى شامل للشك المتعلق
بالافعال وبالركعات وكذا في قوله وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام ونحوهما من
المتبادر منها الشك في الاعداد لا الافعال لا شاهد لها اصلا نعم هذا مختص بما ذكرنا من تعلق الشك
بهيئة الجماعة لا بما هو المختص بالمأموم ولا بفعل نفسه خاصة وان وجب فيه المتابعة لان هذه الصورة
لا يخطر بالبال اصلا لخفائها فلا يحتمل دخولها تحت اطلاق الادلة بل الاخبار كلها في مقام بيان ان
احدهما انه لو كان حافظا على الآخر من جهة فعله وحركته وسكونه فلا سهو على الآخر وذلك لا
يتصور الا اذا كان للمأموم مثلا شك في الفعل الكل ثم انكشف له من فعل الامام انه حافظ
وليس بشاك فعند ذلك يجب عليه ان لا يعتني بشكه ويتابع الامام فلو كان شاكا في فعل نفسه
ثم انكشف له من فعل الامام انه حافظ وليس بشاك فعند ذلك يجب عليه مع علمه بان الامام اوقعه فعلم

الفرق

بعدم الاعتناء بما شك فيه ح لا وجه له الا اذا شهد له الامام شهادة كشهادة الاجنبي بانه قد اتى ايضا
ذلك الفعل كما اقتضاه وهذا غير مستفاد من الاخبار لان ظاهر الحفظ عليه هو الحفظ الفعلي الذي
يكون امارة على وقوع الفعل المشكوك فيه من الشاك من جهة اتحاد الهيئة فلا بد ان يكون الشك
متعلقا بتلك الهيئة نعم يمكن ان يقال ان ظ الاخبار والفتاوى هو العموم كما شاهد لها انه كثيرا ما يحصل
للماموم الشاك في فعل نفسه مع علمه بان الامام وسائر المامومين او قطع الظن بانه ايضا اتى به
من جهة كونه بانيا من اول الامر على الاقتداء والمتابعة لكن هذا ايضا يحصل فيما يجب فيه القدوة
لا فيما هو مختص به وكيف كان فكلما انقلب شكه الى الظن بالوقوع فهو متبع بناء على اعتبار مطلق
الظن في مثل المقام كما ترى الشامل صرح غير واحد من الاصحاب بانه لا فرق في الحكم المذكور
بين كون الامام الماموم عادلا او فاسقا ذكرا او انثى او خنثى ومنع في بعض العبائر عن الرجوع الى الامام
الفاسق او الانثى او الخنثى ولا وجه له اصلا بعد اطلاق الاخبار وفتاوى الاصحاب مع ورود ان
المدار على صدق كونه ماموما وهو يتحقق بعد صحة الايتمام ومشروعيته صلاته خلفه وقيد المشروعية
وان لم يكن في الاخبار لكنه مراد قطعا والانثى والاجنبي سواء بل هو هو كما لا يخفى الشاسع
الظاهر جماعة عدم الفرق بين كون الماموم بالغا او صبيا وصرح آخرون بالفرق بينهما فلو كان صبيا
لا يتبع حفظه نعم كالامام الا اذا افاد الظن فيتبع كما لو افاده اخبار الاجنبي ولو كان فاسقا
وتوقف بعض في اتباع الظن الحاصل من حفظه ايضا نظرا الى ان هذا الظن كالظن القياسي في احكام
حيث ان الشرع لم يعتبر عبادته والحق في المسئلة ما اشار اليه بعض المحققين من ابتناء المسئلة
على شرعية عبادات الصبي المميز وعدمها فان قلنا بالاول فلا فرق بين الصبي المميز والبالغ
فيرجع اليه ولعله يحصل الظن لاطلاق الادلة او تنصيص عليه انه ماموم حقيقة فلا يعوقه الانفراد
او الاشكال في عموم الدليل من جهة احتماله كما ترى اما من جهة ان المرسل المزبور مشتمل على العموم
اللغوي او من جهة كونه من الافراد الخفية وان قلنا بالثاني فالحق ما صرح به جماعة من منع الرجوع
الا اذا افاد الظن فلا فرق ح بين المميز وغيره لعموم ما دل على اعتبار الظن فما ذكره بعضهم من منع

في الافعال لا من حيث انه يكون والتشهد بل كان في بعض افعالها اتفاقا فانه مع اعتبار الظن ع

من منع اعتبار قوله ولو افاد الظن في المقام كما ترى بعد ان الحجة في المقام نفس الوصف لا حال
حتى يقال لا عبارة للصبي في نظر الشرع لذا لم نفرق بين المميز وغيره لعموم ما دل على اعتبار الظن
والدليل على عدم جواز الرجوع كما في الاجنبي بل هو هو فلا يصدق عليه انه ماموم اصلا
العاشر في حكم ما يتعلق بالسهو بمعنى النسيان السهو بهذا المعنى اما ان يكون مشتركا بينهما كما
اذا نسيا معا القراءة او احدى السجدتين او التشهد او ركنا من الاركان كالركوع والسجدتين
الى غير ذلك كالتسبيح والطمانينة والقيام وامثال ذلك من افعال الصلوة واقوالها واما
ان يكون مختصا بالامام واما ان يكون مختصا بالماموم فالمسائل ثلث الاولى السهو المشترك
بينهما فيتبع لا اشكال بل لا خلاف في انه اذا اشترك النسيان فعليهما معا التدارك في المحل
والقضاء فيما يقضى وسجود السهو فيما فيه سجدة السهو ويبطل الصلوة اذا كان المنسي ركنا وقد
تجاوز محله وعند الاخلال بقضاء المنسي وبالجملة هما معا كالشخص الواحد فعليهما ما عليه
على التفصيل في باب النسيان فما يتدارك يتداركه بنية الايتمام اذ لم يحصل هناك ما يوجب الانفراد
ولم يطرء ما يبطل الجماعة اما قضاء المنسي فقيل فيه ان الماموم مخير بين اتيانه مع الامام
بنية الايتمام وبين الانفراد ولعل الاول خال عن الدليل فيتعين الانفراد وكذا الحال في
سجدتي السهو ان قيل ان ظاهر بعض الاخبار انه لا سهو لمن صلى خلف الامام ولا امام يحل اوهام
من خلفه ومقتضاه اذا سجد الامام سقط عن الماموم قلنا لو سلم الدلالة لا تنهض معارضا
لما دل من الاخبار على وجوب سجدتي السهو على الامام ومورده مختص بصورة اشتراك السهو
مثل ما رواه ابن بابويه عن عمار الساباطي في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن سجدتي
السهو على الماموم ومورده مختص بصورة اشتراك السهو ومثل ما رواه ابن بابويه عن عمار
هل فيهما تكبير او تسبيح فقال لا انما هما سجدتان فقط فان كان الذي سهى هو الامام كبر
اذا سجد واذا رفع راسه ليعلم من خلفه انه قد سهى وليس عليه ان يسبح فيهما ولا فيهما تشهد
بعد السجدتين وظ ان الغرض من اعلام الامام بالتكبير متابعة المامومين له في سجود السهو ولا

اليه في صورة عدم الظن بناء على عدم حجيته وانه هو عدم الدليل على جواز الرجوع ع

ركنا

فلا فائدة في الاعلام ولا يكون الا اذا كان موجب السهو سهوًا فيه فتدبر الثانية في السجود
المختص بالامام فان الامام يفعل ما يفعله المنفرد من التدارك في المحل وقضاء المنسي فيما يقضى
وسجود السهو فيما فيه ذلك وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف فيها احد واما المأموم فلا خلاف
ولا اشكال في انه لا يتدارك ما نسيه الامام والمحل باق بل لا يعقل في حقه التدارك مثلا اذا
نسي الامام السجدة الثانية والمأموم سجدها بزعم الاتمام فكيف يسوغ لاحد ان يقول بانه
يجب على المأموم ان يسجد ثالثة متابعة للامام بل لو فعله كان زيادة عمدية وكذا لا اشكال
في انه ليس على المأموم قضاء ما نسيه الامام فيما يقضى بل لا معنى للقضاء كما لا معنى للتدارك في حقه
لان المفروض انه اتى به في الصلاة فلو فعله كان لغوا صرفا واما سجود السهو ففيه خلاف فالمشهور
بين الاصحاب كما في خيرة اختصاص سجود السهو بالامام دون المأموم وعن الشيخ في ط والحلي في
ئر وابن حمزة في الوسيلة انه يجب على المأموم متابعة في سجود السهو بالامام دون المأموم
ظاهرهم المتابعة بنية الاتمام والمشهور هو المنصور لنا الاصل الخالي عن المعارض لما
ستعرف من ضعف دليل الخصم حجة الشيخ قده ومن تبعه امران احدهما ما دل على وجوب المتابعة
وفيه اولا المنع وجوب المتابعة الا في الصلاة وسجدتا السهو خارجة عن حقيقة الصلاة وثانيا
انه لا يجري في بعض صور المسئلة لان الشيخ صرح بوجوب سجدتي السهو على المأموم فيما اذا
لم يسجد الامام سجدتي السهو لما سهوا او عمدا ومعلوم عدم امكان المتابعة ح وكذا لا تمكن
في صورة اخرى ايضا وهي ما اذا كان الامام سابقا بركعة مثلا ففعل ما يوجب سجدتي السهو
في موضع المتابعة فسلم الامام فسجد سجدتي السهو وقد صرح الشيخ قده في هذه الصورة بوجوب
سجدتي السهو على المأموم بعد ذلك مع انه لا متابعة هنا ثانيهما ما رواه الشيخ قده عن عمار الساباطي
في الموثق قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل مع الامام وقد صلى ركعة وسهى الامام كيف
يصنع الرجل قال اذا سلم الامام فسجد سجدتي السهو فلا يسجد الرجل الذي دخل معه واذا قام وبني
على صلاته واتمها وسلم سجد الرجل سجدتي السهو والانصاف ان دلالته على مدعى الشيخ قده ظاهر

ظاهرة الا ان الخبر صحيح لان عمار بن موسى الساباطي على ما في الفهرست كان فطحيا لكن يشهد بانه ثقة في روايته فالخبر موثق لكن المشهور على خلافه مع ان مضمونه موافق لما هو المشهور
بين العامة بل عن المنتهى ان مضمونه مذهب فقهاء الجمهور كافة فلا دليل على اعتباره مع امكان
حمله على صورة اشتراك السهو ولذا استدل به العلامة قده في المنتهى عليه على ما حكي فالاولى ترك
العمل به فتدبر الثالثة في السهو المختص بالمأموم لا خلاف في ظاهر في انه لا يجب على الامام شيء
كما صرح به في المنتهى ومجمع البرهان والعزية للاصل ولا اشكال في انه يجب على المأموم تدارك
المنسي في المحل بل تحقق انه اذا دخل نحو ركن سهوا بزعم دخول الامام فيه فبان عدمه الحق
الامام وجب تدارك المنسي عند عدم تجاوز المحل واما قضاء المنسي فالمشهور بين الاصحاب
نقلا وتحصيلا وجوبه عليه كما صرح به في ذكرى وكرة والسهوية المنسوب الى المحقق الثاني
لعموم ما دل على القضاء السالم عن المعارض سوى ما يأتي اليه الاشارة في سجود السهو خلافا
للمحقق قده في المعتبر حيث صرح بانه لا قضاء عليه فيما يوجب القضاء كنسيان التشهد والسجدة
الواحدة واما سجود السهو فالذي ذهب اليه جماعة منهم العلامة قده في المنتهى والتحرير ولف وكرة
انه يجب عليه موجبه وعن بعضهم انه المشهور وفي الرياض انه الاشهر بين المتأخرين لكن في هي
اني لم اعثر على مخالف قبل العلامة قده في كتبه المذكورة ونقل عن الشيخ والسيد في جمل العلم والعمل
والمصباح وف وعن الصدوق في المقنع والفقيه وثقة الاسلام قده في في وابي العباس قده في
موضع من الموجز والصيمري في كشف الالتباس والشهيدين قدهما في ذكرى والمقاصد العلية بل
عن المحقق والعلامة قدهما انه لا سهو على المأموم حتى اذا فعل موجب السجدة لا يجب عليه وفي
كشف الالتباس نسبة هذا القول الى الشهرة بل عن ف الاجماع عليه والحق هو القول الثاني لنا
مضافا الى عموم ما دل على وجوب سجدتي السهو عند تحقق موجبه بعض الاخبار الخاصة مثل
صحيح عبد الرحمن بن الحجاج سئلت اباعبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسيا في الصلاة يقول اقيموا
صفوفكم قال يتم صلاته ثم يسجد سجدتين قلت سجدتا السهو قبل التسليم هما او بعد قال بعد ومثل

ولا يقدح ذلك العجول وتنزيل الاخبار الآتية للقضاء بعد علم من ما يأتي اليه الاشارة فيقتضي بعد ثبوت ما يوجب على تدارك المنسي

صح

الاول

خبر منهال القصاب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسهو في الصلاة وانا خلف الامام فقال اذا سلم
فاسجد سجدتين ولا تهب حجة القول الثاني على ما حكي عن الشيخ قدس سره ايضا اخبار مثل حسنة حفص
البختري ورواية محمد بن سهل السابقتين ومثل ما رواه الشيخ قدس سره في باب فضل المساجد عن
عمار الساباطي في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل ينسى وهو خلف الامام ان يسبح
في السجود او في الركوع او ينسى ان يقول بين السجدتين شيئا فقال ليس عليه شيء وعن عمار ايضا
في الموثق عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل صلى خلف الامام بعدما افتتح الصلاة ولم يقل شيئا
ولم يكبر ولم يسبح ولم يتشهد حتى سلم فقال قد جازت صلاته وليس عليه اذا سها خلف الامام
سجدتا السهو لان الامام ضامن لصلاة من خلفه واجاب العلامة قدس سره عن رواية الحفص باستضعاف
السند وبانه محمول على السهو في العدد قال في خبره وفي الاول تامل والثاني يتجه بقرينة قوله
ليس على الامام سهو واجاب عن الثاني بالحمل على الوهم في العدد وعن الثالث باستضعاف السند
وبالقول بالموجب وعن الرابع باستضعاف السند وبالمعارضة بما دل على نفي ضمان الامام كرواية
ابي بصير باسناد فيه ضعف عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ايضمن الامام الصلاة فقال لا بضامن [margin: ليس]
ورواية الحسين بن بشير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل نسي القراءة خلف الامام فقال لا
ان الامام لا يضمن والتحقيق ان هذه الاخبار غير دالة على مدعاهم الا احدى روايتي عمار
ويمكن الجمع بينها وبين ما دل على وجوب السجود بوجهين احدهما حمل رواية عمار على التقية لموافقتها
العامة بل في المنتهى عليه الجمهور الا مكحولا ثانيهما حمل ما دل على وجوب السجود على الاستحباب
نظرا الى ان دلالة رواية عمار على نفي الوجوب اظهر من دلالة الخبرين السابقين على الوجوب
والمسألة لا تخلو عن الاشكال الا ان الاظهر لعله وجوب السجود لان ما دل عليه اصح سندا من
خبر عمار بل قد عرفت ان العلامة قدس سره استضعفه لكن في سنده ابن ابي عمير الذي لا يروي
الا عن ثقة بل توثيق عمار من المسلمات وكيف كان فالاولى حمل رواية عمار على التقية لما ذكر في
ذيل رواية منهال المتقدمة ودلالته على ان الحكم وهو وجوب السجود مخالف للعامة فليتامل وصل الامام

ومثل المقام غير قابل الحمل على الاستحباب كما لا يخفى مع ان المختار موافق للاحتياط الموافق
للاعتبار فتدبر والله الهادي **لامعة** في تبع ولا حكم للسهو مع كثرته **قلت**
الظاهر انه لا خصوصية للشك في زوال حكمه مع الكثرة اذ يمكن ان يلحق به الظن والوهم في ذلك
بل القطع ايضا فلا حكم لها مع الكثرة بل النسيان كذلك ايضا اما القطع فيعبر عن كثيره بالقطاع
كالظن بالظنان والوهم بالوهام والشك بالشكاك وعن النسيان بكثير السهو فهنا مسائل
خمسة الاولى من خرج قطعه عن عادة الناس فهو على اقسام لانه اما ان يقطع كثيرا فيما يطلع عليه
او فيما يقطع بخلافه او فيما يشكون فيه [margin: او فيما يظنون بخلافه] وعلى الجميع اما يكون قطعه متعلقا بالتكليف اي
موجبا له او يكون متعلقا بعدمه وكل ذلك اما في باب الصلاة او في غيره عبادة كان ذلك الغير
ام لا وحكمه في الجميع عند نفسه حكم غيره من القاطعين فهو يرى تكليفه بما يقتضيه قطعه
سواء امتثل او تجرى اذ قطعه معتبر عنده بحكم العقل وليس اعتبار قطعه في حقه كاعتبار
ساير الامارات الثابت اعتبارها بالدليل الشرعي من الكتاب والسنة والاجماع فلا يتوهم
ان المستفاد مما دل على اعتبار القطع هو قطع غيره ممن لا يكون قطاعا لان ذلك انما يتمشى
فيما كان دليل اعتباره الاطلاق من الاطلاقات سنة او كتابا وليس وجه اعتباره الا
حكم العقل المستقل به اذ لولاه لزم عقم الاشكال الاربعة سيما الشكل الاول والتالي
باطل فالمقدم مثله وجه اللزوم ما ذكرناه في الاصول في باب حجية القطع وايضا لو كان اعتباره
على نحو اعتبار ساير الحجج لكان وسطا في الاشكال كما يكون غيره كذلك وليس كذلك بالضرورة
كما اوضحناه فيما ذكرناه فراجع فاذا ثبت انحصار دليل اعتباره بالعقل فلا يعقل التفرقة في العقل
بين خصوصيات القطع لا من حيث الاسباب ولا من حيث الموارد ولا من حيث القاطع كما حقق
هناك ايضا واما المعاملة معه فلا حد له محدود على الوجه الكلي بل تابعة لموارد الاحكام
فان وجدته قاطعا بالحلية على الخمر من المايعات المباحة فخله وسبيله وان وجدته قاطعا
بمباينة الخمر فعليك ارشاده وردعه عن شربه باي حيلة تقدر اذ يجب في مثله الارشاد وان كان

الواقع لا لاختصاص لغير الحكم اعني لا ارشاد فانشائه اليه ما هو صادق في مطلق الكافر ما هل الترك وان لم يكن قطاعا وان وجدته قطاعا ح

من المضحكات الّتي شرب الخمر يؤدي الى الفساد ومثله ما اذا كان قطاعا باستحلال اموال الناس
او دمائهم او شتمهم او لعنهم مع علمه بكونهم كذلك في قطاعا لصدور الصحاح من الاخبار فان
كان الخبر الصحيح معتبرا فخلّوا سبيله وان وجدته قطاعا بصدور الضعاف من الاخبار فان
لم يكن معتبرا كذلك وان كان الصحيح معتبرا دون الضعيف فعليك ما ارشاد في القطاعين وان وجدته
قطاعا بما هو مظنون عند الناس مع علمه انه يخلّى سبيله الا ان يكون المورد مما يعتبر فيه وصف
الظن وهو غير حاصل في حق هذا القطاع ان ينزّل قطعه منزلة العدم فالمحقق لما
هو الحجة عنده نعم لو كانت الحجة مما يتم الظن النوعي كما لو قلنا به في حجية الاخبار
فاكتفينا بمجرد الظن النوعي بالصدور فذكان له وجه فتدبر وان وجدته قطاعا بما هو
مشكوك عندهم فان كان حكم الشك رفع التكليف كما لو كان قطاعا بنجاسة ما هو مشكوك
النجاسة فيجب ردعه مهما امكن بما امكن وان كان قطاعا بطهارة ما هو مشكوك الطهارة
والنجاسة فيخلى سبيله اذ حكم الشك ايضا عدم الاجتناب وان وجدته قطاعا بما هو موهوم
فليلاحظ حكم عدم القطع وليصرفه اليه والحاصل انه يجب على غيره فرضه كغير القاطع فان
كان مما وجب فيه الارشاد مضى والا فلا يتعرض له الثانية في حكم من خرج ظنه عن العادة
فيظن كثيرا في مقام يشك فيه الناس او يقطعون بالخلاف وحكمه حكم الشاك لوجهين احدهما
ما يظهر من بعضهم من ان دليل اعتبار الظن غير منصرف اليه فالاصل عدم اعتباره فيعامل
معاملة الشاك فلو ظن في مقام الشك بين الثلث والاربع بالثلث او الاربع وجب عليه
ترتيب حكم الشاك من البناء على الاربع والاحتياط وهكذا ولذا لو ظن بالشك فيه قبل
تجاوز المحل وجب عليه الاتيان بالمشكوك فيه ثانيهما فحوى ما دل على عدم الاعتداد بشك كثير
الشك وقاعدة نفي الحرج فيما يوجب ظنه الكلفة فلو ادّى خبر على وجوب شيء او حرمته وظن
بصدوره مع كونه مما لا يظن بصدوره عادة فلا عبرة به بناء على اعتبار الخبر من باب الظن الفعلي
بالصدور الثالثة والرابعة في الشكاك والوهام اما الوهام فلم ار من تعرض لهم فلا يحصل

لا يوجب

والمحصل له القطع فيما يحصل فيه القطع عادة وحكمه عدم الاعتناء بوهمه فيعمل عمل القاطع
واما الشكاك فلا عبرة بشكه في الجملة اجماعا والدليل عليه امران احدهما ما ادعاه بعض
اصحابنا المتأخرين من عدم شمول ادلة الشاك له لانصرافها الى غيره فالاصل عدم ترتب
احكام الشك على شكه وفيه اولا منع الصغرى لمنع سبب الانصراف وهو كونه من الافراد النادرة
فيه لان مجرد خروج شكه عن العادة لا يوجب ذلك لعدم كثرة وجود الشكاك وكون بعض افراد
كلّ كون مطلق الشاك كلّ واقتضاء جملة ادلة الشكوك المستصحبة في الشك في الافعال
قبل تجاوز المحل فلو سلّم ذلك لم نمنع شموله لا تنقض له فيجب نقض اليقين بالشك مع
الكثرة وليس كلّ انه ذلك من اجل دليل حاكم على اخبار الاستصحاب وثانيا لو سلمنا الصغرى فاي
ما يلزم من ذلك خروج هذا الرجل عن عنوان الشاك ولحوقه بما غلب الناس فاذا فرضنا كونهم ظانين
او قاطعين بالخلاف فلا يمكن اجراء حكم الظن او القطع في حقه بعد ان فرضتم من نفي حكم الشك
في حقه ليترتب احكام الظن ضرورة ان الرجل لو كان شاكا بين الثلث والاربع وكان
هناك امارة توجب الظن بالخلاف عادة فالحكم بان هذا الشك لا حكم له معناه انه يبني على
وقوع المشكوك فيه لا انه يبني على الاقل ثم يتم بركعة كما هو مقتضى الدليل ومن كان شاكا في
صدور الخبر الصحيح مع انه مظنون عند الاغلب يبني على عدم الاعتبار بناء على اعتباره من باب
الظن الفعلي لعدم حصوله وهو مناط الاعتبار له لا انه يبني على الاعتبار كما هو مقتضى الاستدلال
ثانيهما الاخبار المستفيضة مثل ما رواه الكليني والشيخ باسنادهما عن احدهما عن الحسن بن ابراهيم
ابن هاشم عن زرارة وابي بصير قالا قلنا له الرجل يشك كثيرا في صلاته حتى لا يدري كم صلى
وما بقي عليه قال يعيد قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما اعاد شك قال يمضي في شكه ثم قال
لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلاة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عوّد فليمض
احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلاة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك قال
زرارة ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم ومثل ما رواه الشيخ باسناده الصحيح -

عن محمد بن مسلم والكليني عنه في الصحيح عن ابي جعفر ع قال اذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك
فانه يوشك ان يدعك انما هو من الشيطان وفي رواية الصدوق بدل قوله فامض فدعه و
مثل ما رواه الشيخ قده في الصحيح عن ابن سنان والظاهر انه عبد الله الثقة عن غير واحد عن ابي عبد الله ع
قال اذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك وعن عمار الساباطي في الموثق عن ابي عبد الله ع
في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشك في الركوع فلا يدري اركع ام لا ويشك في السجود فلا
يدري اسجد ام لا فقال لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته حتى يستيقن يقينا وروى الصدوق في
مرسلا عن الرضا ع قال اذا كثر عليك السهو في الصلاة فامض على صلاتك ومثل ما رواه الشيخ قده
عن الفضيل بن يسار في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع استتم قائما فلا ادري ركعت ام لا قال
بلى قد ركعت فامض في صلاتك فانما ذلك من الشيطان وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال لا سهو
لمن اقر على نفسه بسهو بناء على ان المراد من السهو الشأني الغفلة عن الحالة بعروض الغفلة
عن نسبة الوجود والعدم الى الشيء التي يتولد منها الشك فالمعنى ان من يقر على نفسه بالغفلة ان الله
يتفق له انه يأتي بشيء ثم يغفل عنه فيشك فلا حكم لشكه والعلم بالغفلة غير حاصل الا في ضمن
شكوك كثيرة وتكرر الشك ولذا ذكر الخبر في الوسائل في هذا الباب هذا وربما استدل بعضهم
مضافا الى ما ذكر بقاعدة نفي الحرج كما في الذكرى حيث حكم بعدم وجوب سجدتي السهو سقوطهما
دفعا للحرج وربما يناقش في ذلك بل وضعف دلالة الاخبار بان غاية دلالتها الرخصة في
عدم محض عدم ترتيب احكام الشك عند الكثرة دون العزيمة التي هو منتخب الاصحاب كما في الذكرى
حيث احتمل كون عدم الالتفات لكثير الشك رخصة فيجوز ان يعمل على مقتضى الشك فيتدارك ينبغي
ان كان في المحل مثلا وعن البهبهاني التخيير بين البناء على وقوع المشكوك فيه وعلى الاقل واتمام
صلاته ومن هنا اختار المولى الاردبيلي قده التخيير بين البناء على الاكثر الا اذا استلزم فسادا
فعلى الاقل وبين البناء على مقتضى الشك فسادا وافسادا وان احتياطا فاحتياطا وفيه نظر ولي
انه بعد الحكم بالكثرة بما شك فيه فالذي صرح به جماعة من الاصحاب بطلان صلاته وهو حسن فيما كان

فيما كان زيادته في الصلاة مبطلا ان كان الامر بالمضي على سبيل الايجاب وفيه اشكال اذ يجوز ان يكون
من باب الاستحباب او الترخيص لشيء اولى بعد المساعدة على ان مفاد الاخبار هو الترخيص وعدم
وجوب ترتيب آثار الشك عند الحكم بالكثرة كما ان مقتضى قاعدة نفي الحرج ايضا ذلك لان مجرد ذلك
غير كاف في الحكم بالتخيير وجواز ترتيب آثار الشك اذ بعد انتفاء الوجوب العيني يحتاج في اثبات
الوجوب التخييري الى دليل خارجي اللهم الا ان يدعى ان المستفاد من الاخبار رفع البدء عن
حكم الشك كما احتمله في خبره وان كان مما لا شاهد له والحاصل ان مقتضى قوله ع اذا شككت
بين الثلاث والاربع فابن على الاربع ثم احتط بركعتين من خلفه هو وجوب البناء عينا وقضية
هذه الاخبار المذكورة رفع هذا الوجوب عند الكثرة وبعد انتفاء الوجوب العيني لا دليل على
مشروعيته اصلا اذ ليس هناك مدلولان مستقلان ينتفي احدهما بعد انتفاء الآخر فيقال ان
قاعدة نفي الحرج تنفي العينية وتبقى اصل المشروعية هذا هو اجمال الكلام في دفع المناقشة
المذكورة واما التفصيل فهو ان حمل اكثر تلك الاخبار على الترخيص وان امكن كالمتضمنة للامر
بالمضي في الوهم او على الصلاة او للنهي عن الاتيان بالفعل المشكوك فيه نظرا الى ورود
ذلك الامر مورد الحظر وذلك الامر مورد وجوب الاتيان بالمشكوك فيه عملا باطلاق
ادلة الشكوك فيكون الامر والنهي اما مفيدا للترخيص ورفع الوجوب او مجملا فلا يمكن حمل
الامر على الوجوب ولا النهي على التحريم الا انه غير ممكن او مستبعد في بعضها كصحيح فضيل
ابن يسار فان ظاهره الاخبار بامتثال ما هو الحكم الظاهري الذي اقتضاه على الشك
قبل تجاوز المحل فالمراد به هو البناء على وقوع المشكوك فيه وبعد حمل الخبر على كثير
الشك كما يشعر به قوله استتم قائما بصيغة الاستقبال الدالة على الاستمرار التجددي
وقوله ع انما ذلك من الشيطان ولانه لو حمل على ظاهره من الاطلاق ولم يقيد بكثير الشك
كان مخالفا للنص لان محل الشك في الركوع باق ما لم يسجد كما هو المصرح به في صحيحة اسماعيل
جابر بقوله ع ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض لظهوره او صراحته في ان السجود حد

هو استحباب

للغير المدخول فيه وقد عرفت تعارضهما مع صحيحة فضيل فيجمع بينهما بالتخيير كما قربه في خيرة
طرح لكلا الظاهرين وهو كما ترى وح لا يمكن ان يحمل على الرخصة لان قوله عم اعد
ليس امرا ولا في قوته كي يحمل على الترخيص والاباحة نظرا الى وقوعه مورد توهم الحظر
او تحققه بل هو اخبار بامتثال ما هو الحكم الظاهري وجعل قوله عم بلى قد ركعت في قوة
قوله فامض على صلوتك ثم جعل الامر الضمني للترخيص كما ترى في الجعل والتقيد ادلة الشكوك مختلفة
ان بعضها يدل على وجوب الاعادة وبطلان الصلوة عند تحقق الشك كادلة الشكوك في
كقوله ع ليس في الاولتين وفي الفجر والمغرب سهو وقوله عشر ركعات ليس فيهن وهم الخبر فان ذلك
مما دل على ثبوت المعاندة بين الشك وبين صحة الصلوة المشكوك فيها وهذا كما ترى لم يتضمن حظرا
ولا ايجابا كي يحمل الامر بالمضي الوارد في الاخبار المتقدمة على الترخيص او النهي على رفع الوجوب
وبعضها يدل على البناء على عدم وقوع المشكوك فيه مثل ادلة الاستصحاب فصورة الشك في الافعال
قبل تجاوز المحل فلو حمل الامر بالمضي في الاخبار على الترخيص بحيث يكون المكلف مخيرا بين
المضي والبناء على وقوع المشكوك فيه وبين العمل على ما يقتضيه الشك وهو البناء على الاقل للاستصحاب
لزم استعمال النهي في اخبار الاستصحاب في المعنيين النهي الغير الالزامي في المقام والالزامي في غيره
وهو كما ترى وبعضها يدل على البناء على الاكثر مع صلوة الاحتياط كما في الشك في الاخيرتين
وحمله على التخيير ايضا خلاف الظاهر من دون قرينة لا بتعارض اخبار الطرفين وهو مجرد حدس غير واف
في اثبات التخيير كما لا يخفى فتحصل من جميع ما ذكرنا في رد هذا القول ان الاخبار الواردة في المقام
والاخبار الواردة في باب الشكوك كلها ابية عن ذلك اما الواردة في المقام فلان ظهور احدها
ان بعضها يدل على وقوع الامتثال بالحكم الظاهري وبعضها مشتمل على ما لا يمكن اجتماعه مع ارادة
الرخصة كالتعليل بانه من الشيطان فلا يجوز اتباعه كما هو كلام القائل بالتخيير واما ثانيا ان مقتضى
هذه الاخبار هو جواز البناء على وقوع المشكوك فيه في بعض الصور مع عدم صلوة الاحتياط وجواز
المضي وعدم الابطال في بعضها الاخر وجواز سجود السهو في بعضها ففي الصورة الاولى اذا ثبت جواز ترك

بل

جواز ترك الاحتياط فلا دليل على مشروعيته بعد ذلك اذ مقتضى التعليل بان الشك من الشيطان
عدم ترتيب الشاك في صلوة الاحتياط كما لا يرتب لو سوسي في ذلك ولا يمكن حمل الامر الوارد
في الاخبار على الارشاد الغير المنافي لفعل الاحتياط احرازا للواقع وفي الصورة الثانية اذا ثبت
جواز المضي وصحة الصلوة فلا دليل على جواز الابطال بعد ان الاصل حرمة الابطال كما هو مقتضى العمومات
وفي الثالثة اذا ثبت جواز ترك السجود فلا دليل على مشروعيته بعد ان الاصل في العبادة عند عدم
الدليل هو الحرمة لكونه تشريعا ومنه انقدح فساد ما ربما يتوهم من ان الاصل في المسئلة هو التخيير
لدوران الامر بينه وبين التعيين وجه الفساد اما اولا فلان مورد هذا الاصل هو غير العبادة
اذ يكفي في القطع بعدم مشروعية العبادة مجرد الشك فيها مع انه بعد الحكم في الشكوك المطلقة
بجواز المضي وصحة الصلوة ولا دليل على جواز الابطال المحرم نصا وفتوى بل المقام نظير دوران
الامر بين الحجة واللاحجة الكافي في الحكم بعدمها الشك كما قرر في محله واما ثانيا فلمنع ان
الاصل في الدوران المذكور هو التخيير بل الاصل التعيين كما حقق في محله واما ثالثا الاخبار
الواردة في باب الشكوك فلان بعضها خال عن الامر والنهي بل دل على التنافي بين الشك وصحة
الصلوة فلا يمكن حمله على الرخصة كبعضها الاخر وان اشتمل عليهما الا ان الامر فيه ربما
جاء من قبل بطلان الصلوة بالشك كالامر بالاعادة وبعضها مشتمل على البناء على الاقل
المنافي للحمل على الرخصة لما سبق وبعضها مشتمل على الاكثر مع صلوة الاحتياط وبعضها مشتمل على
وجوب سجدتي السهو وهذان القسمان وان كانا قابلين للحمل على الترخيص الا انه لا دليل عليه بعد
ما عرفت من كون اخبار الباب آبية عنه ومن ذلك ما سبق من انه خلاف الظاهر من دون قرينة
عليه سوى ما تخيل الخصم من اخبار الباب فاذا ثبت امتناع ذلك فيها فكيف يحمل هذه عليه ثم ان الاخبار
المذكورة مختلفة فيما يتوهم دلالة بعضها على ذلك كالاخبار الكاشفة في كثير الشك مثل قوله ع في صحيح زرارة وابي
بصير بعد حيث قلنا له الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه وهذا
ليس الغرض منه بيان حكم كثير الشك اذ لا اعادة مع كثرة الشك بل هو جواب عما ذكره السائل

البناء على

بقوله حتى لا يدري كم صلى بمعنى فقرة السؤال ان الرجل يشك في كثير من الاوقات حتى يكون في بعض
الاوقات بحيث لا يدري كم صلى ومعلوم ان تحقق الشك للانسان في اغلب الاوقات لا يجعله كثير
الشك الذي لا اعتبار بشكه بعد ان اكثر الناس يشكون في اكثر الاوقات فليس كل من كثر شكوكه كان
كثير الشك ويحتمل ان يكون المراد بكثرة الشك كثرة اطرافه بقرينة قوله حتى لا يدري كم الخ وهو ايضا
خارج عن المقام وكيف كان فمقصود هذا الخبر لا دلالة فيه على حكم كثير الشك اصلا فعلى هذا يسقط
ما توهمه بعض من ان هذا الخبر يدل على مقالة الاردبيلي فانه بتقريب انه صدره يدل على الاعادة
وذيله على المضي في الصلاة والجمع بينهما لا يمكن الا بالتخيير فلا حاجة الى رده بانه اخص من
المدعى لان مورد الخبر خصوص الشك المبطلة فحصل من ذلك كله انه لا وجه للقول بالتخيير
بين الاخذ بمقتضى هذه الاخبار من البناء على وقوع المشكوك فيه والمضي في الصلاة من دون
احتياط او غيره وبين ترتيب احكام الشكوك من الاحتياط وغيره لعدم مساعدة شيء من
الاخبار عليه كما تقدم بما لا مزيد عليه فلنرجع الى تقريب الاستدلال بهذه الاخبار على مدعى
الاصحاب والمقصود في هذه المسئلة تحقيق امور اربعة الاول ان كثير الشك في الشكوك
المبطلة حكمه البناء على صحة صلاته من دون اعادة فان امكن البناء على وقوع المشكوك فيه
كما في الشك بين الواحدة والثنتين بني عليه والا يبني على الاقل كما في الشك بين الثلث
والخمس بعد اكمال السجدتين مثلا وهذا الحكم مستفاد من خبر زرارة وابي بصير بعلها خصوصا بعد ملاحظة
تعليله بل ويظهر من جميع الاخبار الامرة بالمضي الثاني عدم جواز الاحتياط فيما فيه الاحتياط
وقد يستشكل في استفادة ذلك منها اذ غايتها وجوب المضي ولا ينافي ذلك الاحتياط خصوصا
على القول بانها صلاة مستقلة وفيه ان ليس المراد من المضي مجرد البناء على وقوع المشكوك
اذ لم يتحقق ذلك مع العزم على صلاة الاحتياط التي هي جزء من الصلاة او بمنزلة الجزء مضيا
بل البناء على الاكثر فيما فيه الاحتياط مقدمة لها في قوة البناء على الاقل المكلف بصلاة الاحتياط
فيخرج المضي لا انه مامور به ولذا لو عزم على ترك صلاة الاحتياط بعد البناء على الاكثر لم يكن ممتثلا

الشكوك

ممتثلا قطعا فيجب عليه الاعادة وهو ان ثم يترك الاحتياط فالبناء على الاكثر ويترك صلاة الاحتياط
معا مضى في الصلاة ولذا لا يجوز صلاة الاحتياط في حق الوسواسي ولو اتى بها بطل على الاحتياط
لانه مخالفة للامر اكثرا بالمضي خصوصا بعدما علله بانه من الشيطان فلا ينبغي اتيان بصلاة الاحتياط
في كثير الشك مخالفة للامر بالمضي والحاصل ان الاخبار المعتبرة بالمضي في الصلاة اوفي الكل
او على الشك ظاهرة في نفي صلاة الاحتياط سواء قلنا بانها صلاة مستقلة جعلها الشارع لتتميم
الصلاة او قلنا بانها جزء للصلاة حقيقة كما هو المختار وذلك لان المستفاد من الاخبار رفع
الكلفة في المشكوك فيها ولذا لا يبني على الاقل في مورد يمكن البناء على الاكثر لان في البناء
على الاقل كلفة ليست في البناء على الاكثر فيتعين الثاني فالمضي في الصلاة المشكوكة عبارة
عن عدم احتياجها الى علاج وصلاة الاحتياط علاج للخلل الواقع من الشك ويزداد هذا المعنى
وضوحا بملاحظة ما ورد في الاخبار من التعليل من قوله عم لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلاة
فتطمعوه فان الشيطان معتاد لما عود فانه ظاهر في طرد الشيطان وصغره ولا خصوصية للنقض بل
المراد مطلق منع الشيطان في محل المقام ويدل على ذلك ايضا قوله عم في كثير الشك اذا كثر عليك
السهو فامض عنه فانه يوشك ان يدعك بناء على النسخ الفقيه فان ترك السهو عبارة عن ترك احكامه
ومنها صلاة الاحتياط الثالث البناء على وقوع المشكوك فيه مهما امكن والا فالبناء على
الاقل سواء كان الشك في الافعال او في الركعات ويدل على ذلك كل ما دل على وجوب المضي
في الصلاة او في الوهم وخصوص ما دل على البناء على وقوع المشكوك في الشك في الافعال كرواية
عبد الله بن سنان الرابع سقوط سجدتي السهو فيما اذا كان الشك موجبا لهما كالشك
بين الاربع والخمس عند جماعة من الاصحاب لان الاخبار لا تدل على سقوط سجدتي السهو وان
اوجبها الشك لان الاخبار المتضمنة للامر بالمضي في الصلاة او على الشك لا ينافي ايجاب
بين المضي فيها وبين سجود السهو خارج الصلاة لانه ليس جزء للصلاة ولا شرطا لصحتها في
فالاخلال بهما عمدا لا يوجب خللا في الصلاة اصلا فما في خيرة من ان الظاهر سقوطهما اذا اقتضاهما

الصلاة

الشك لان الظاهر المعنى عدم الالتفات الى الشك فلا اثر له كما مر لكن التحقيق سقوطهما في
حق الشاك لا لما ذكره في خبره بل لصحيح محمد بن مسلم على نسخ الفقيه فان قوله ع اذا كثر عليك
السهو فامضه آه ظاهر في عدم الالتفات الى السهو وجعله كالعدم اذ لا معنى لترك اصل السهو
ن المقتضي ترك احكامه ومنها سجدتا السهو ويؤيده التعليل الآتي والخبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع
لا سهو لمن اقر على نفسه بسهو فان نفي جنس السهو منزل على نفي احكامه التي منها السجدتان
الآتي في جعل هذا الخبر من اخبار الباب نوع خفاء ولكن الوجه انه منها اذ السهو لغة كما في الصحاح
هو الغفلة وهي ان تعلقت باحد طرفي النسبة يعبر عنها بالنسيان كما اذا اتى بشيء ثم غفل عن
الاتيان به او تركه ثم غفل عنه فالمغفول عنه هو خصوص طرف الوجود او العدم وان تعلقت
باصل النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب سمي لديهما الشك تارة والظن اخرى كما اذا فعل شيئا
او تركه ثم غفل عن النسبة في القضية الخبرية انها ايجاب فاتى به او سلب فلا او ظن باحدهما فاطلاق
السهو على القدر المشترك حقيقة كما انه على كل منهما كذلك ايضا ثم ان الظاهر ان السهو الاول هو المنفي
السهو المتعلق بالنسبة المتولد منه الشك فالمنفي حقيقة هو احكام السهو الذي هو سبب الشك
من السهو الثاني المقرب هو السهو المتعلق بخصوصه وجوع لاسهو عنه واقرار الساهي عن النسبة اعني
الشاك بالغفلة عن وجود ما اوجده لا يكون الا بعد كونه عالما بانه غفل عن وجوده اذ لا معنى للاقرار
عن جهل والعلم بذلك لا بد ان يكون علما اجماليا اذ لا يعقل العلم التفصيلي بالغفلة عن وجود ما اوجده
في زمن الغفلة لعدم التفات الغافل لا يلتفت الى غفلته تفصيلا ما دام غافلا الا بالمعنى الاول بشرط تكرر
الغفلة بالمعنى الاول ايضا مثل ما اذا غفل في مواقع عديدة عن النسبة فشك في جميع تلك الوقايع
~~مع علمه بصدور الفعل عنه في بعضها اجمالا ونحو عالم بغفلته عن وجود ذلك الفعل في جملة تلك الوقايع~~
مع علمه بصدور الفعل عنه في بعضها اجمالا ونحو عالم بغفلته عن وجود ذلك الفعل في جملة تلك الوقايع
المشكوكة مثلا يجيء وقت صلاة الظهر فيشك انه توضأ ام لا ثم يجيء وقت صلاة العصر فيشك ايضا
انه توضأ ام لا ثم يجيء وقت صلاة المغرب فيشك في الوضوء وعدمه وكذا وقت صلاة العشاء فهو مع

فالمعقول هو التفات الغافل بالمعنى الاول الى غفلته بالمعنى الثاني اجمالا ما دام غافلا

وهو مع شكه في هذه يعلم اجمالا انه لا يمكن ان لا يصدر منه الوضوء في جميعها فهو مقر بانه توضأ لا محالة
لكنه غفل فهو مقر بالغفلة اجمالا في جملة الوقايع والمستفاد من الخبر انه لا حكم لشك هذا الرجل والحال
انه ليس في الخبر لفظ كثرة السهو ولا ما يرادفه لكنه مستفاد منه التزاما اذ الاقرار بالغفلة مع زمن
كونه غافلا لا يعقل في واقعة شخصية فلا بد ان يكون الشك متكررا بحسب تكرار الوقايع فلكونه كثير
الشك مستفاد من الاقرار من باب الملازمة وكيف كان فلا اشكال في الحكم بسقوط سجدتي السهو
وثمانيته ما سبق من توهم بعضهم من عدم شمول ادلة الشكوك لصورة الكثرة لانصرافها الى
الشك المتعارف وهذا وان لم يتصل منه كلية الا ان بعض افراد الكثرة لندرتها كذلك والباقي
يلحق به لعدم القول بالفرق الا ان يعكس بان الباقي داخل تحت ادلة الشكوك فكذا هذا لعدم القول بالفرق
ولا يدفع هذه المعارضة الا ان يقال بان كثير الشك بعض افراده خارج للانصراف وفي بعضها يشك في
الدخول فيها لا يستلزم الدخول والاصل عدمه وقد تقرر في الاصول ان احد شطري الاجماع اذا كان
الاصل وكان الآخر مشكوك الدخول تحت الدليل المخالف للاصل يحكم بمقتضى الاصل الا ان الانصاف
ان هذه الدعوى مشكلة ايضا فتدبر ثم ان الاخبار الواردة في الباب المعتبر بعضها يوجب المضي في
الصلاة وبعضها بانه يجب على كثير السهو ان يدع سهوه وبعضها بانه لا سهو لكثير السهو كما حققنا
في قوله لا سهو لمن اقر على نفسه بالسهو فيستفاد من جميعها امر واحد سار في جميع الموارد من غير فرق بين
ان يكون الشك بين الاقل والاكثر بلا احتمال زيادة وبين ان يكون الشك بين التام والزائد ×
وهو انه يجب على كثير السهو عدم الالتفات الى سهوه والاتيان بما جزم انه لم يأت به فاذا شك
بين الثلث والاربع وجب عليه الاتيان بالتشهد والتسليم لانهما اللذان جزم بعدم صدورهما
منه بخلاف الركعة الرابعة فانها مشكوك الصدور لا المجزوم بعدم الصدور واذا شك بين
الاربع والخمس وجب عليه الاتيان بالتشهد والتسليم لما ذكر فليس المستفاد من الامر بالمضي وغيره خصوص
البناء على وقوع المشكوك فيه الا اذا استلزم فسادا فيبني على عدمه ولا الامر بالمضي ونحوه فان مقتضاه
خصوص البناء على وقوع المشكوك فيه لا على عدمه وقد عمل بل الجانب صحيح زرارة لا تعودوا الخبيث من انفسكم

نقض الصلوة فنطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود وبحوه مما يدل على ذلك بل المستفاد من الاخبار جميعا
خصوصا ما دل على وجوب ترك السهو وعلى انه لا حكم للسهو اصلا ووجوب الاتيان بما جزم بانه لم يات به
وعدم الالتفات الى ما اوجبه الشك من الكلفة اي كلفة كانت والكلفة التي يوجبها الشك تارة تترتب
على جانب الاقل بمعنى ان البناء عليه يوجب كلفة لا يوجبها البناء على الاكثر كما في الشك بين الثلث والاربع
لانه يوجب الحاق ركعة اخرى تترتب على جانب الاكثر كما في الشك بين الاربع والخمس على الاكمال لانه
يوجب اعادة الصلوة لمكان زيادة الركعة هذا اذا كانت الكلفة مترتبة على احد طرفي الشك بحيث
يكون مرجع الشك الى الشك في اصل هذا التكليف المترتب على احد الطرفين خاصة وقد تكون الكلفة
مترتبة على الطرفين بمعنى ان لكل من الطرفين كلفة فيكون الشك في المكلف به وهو على قسمين اما ان
يكون التكليف المترتب عليه هو الاعادة او غيرها ففي القسم الاول وجب الحكم بالصحة وعدم الاعادة
لقوله ع لا تعود والخبيث من انفسكم نقض الصلوة الخ كما في الشك بين الاربع والخمس حال الركوع فان
المصلي مخاطب بالصلوة انفعله لم يمتثل الامر بالصلوة اذ لم يات بها بجميع اجزائها وشرائطها ولكنه
يحتمل انه مخاطب بصلوة مستانفة او باتمام هذه فهو شاك في المكلف به من جهة العلم الاجمالي فلو لم يكن
كثير الشك لم نقل بالاكتفاء بهذه الصلوة بل كان مكلفا بما يقتضيه العلم الاجمالي لكن لما كان كثير الشك
لا يعيد فتعين حكمه في اتمام هذه الصلوة بالتشهد والتسليم وغيرهما مما بقي عليه من السجدتين وفي
القسم الثاني ينظر فان كان العلم الاجمالي لولا كونه كثير الشك معتبرا في حقه وكان تكليفه الاحتياط
والموافقة القطعية ولم يكن هناك مانع عنه عقلا او شرعا كان حكمه بعد الحكم بالكثرة التخيير كما
لو شك في انه ترك السجدة الثانية من الركعة الثانية او التشهد الاول وهو في حال القيام للركعة
الثالثة مع علمه اجمالا بان تكليفه في الواقع تدارك السجدة او التشهد فلولا انه كثير الشك كان
حكمه الاتيان بهما معا مع سجود السهو بعد الصلوة لمكان زيادة احدهما وبعد كونه كثير الشك كان
الاتيان بهما معا مع سجود السهو بعد الصلوة لمكان زيادة احدهما وبعد كونه كثير الشك سقط عنه
وجوب الموافقة القطعية بمعنى انه سقط عنه احد التكليفين بالتخيير وثبت في حقه الاخر كما لا يخفى

يسقط في حقه حكم الاعادة
الثابت مع احد التكليفين
للاعضاء بالادلة علی ثبوت
الشك ٢٥

بحكم ادلة كثير الشك على التكليفين معا للزوم طرح العلم الاجمالي كما ان الحكم بسقوط احدهما
المعين ترجيح بلا مرجح وان لم يكن العلم الاجمالي معتبرا في حقه لولا الكثرة بان يكون الحكم
المترتب على احد الطرفين محلا للابتلاء او كان تكليفا مستقلا غير متعلق بالصلوة اصلا
نفيا واثباتا ما حكم بسقوط حكم الطرف الاخر الذي هو حكم في الصلوة بعموم ادلة كثير الشك كما
لو كان شاكا بين الاربع والخمس وهو قبل الركوع بعد القرائة او التسبيحات للاربعة فبنى على المسجد
اجمالا ما احد التكليفين ثم يجب عليه سجدتا السهو لمكان زيادة القرائة او يكلف بالبناء
على الاقل واتمام هذه الركعة بالركوع والسجود والتشهد والتسليم ولا شيء عليه
فلكل من طرفي شكه تكليف الا ان احدهما وهو تكليف سجود السهو تكليف مستقل
غير متعلق بالصلوة اصلا فيكون شكه في اتمام الركعة الذي هو تكليف الطرف
الاخر من الشك في نوع الشك في اصل التكليف فتنفيه ادلة كثير الشك فيبني على
الاكثر فيتشهد ويسلم ولا شيء عليه اذا جرى ادلة كثير الشك في احد الطرفين خرج الطرف
الاخر عن كونه من اطراف العلم الاجمالي بحكم الشرع فيجري تلك الادلة في الطرف الاخر ايضا الا
ان الحكم بذلك لا يخلو عن وصمة الاشكال للزوم مخالفة احد الخطابين وامكان العلم الاجمالي
انما يحرم مخالفته اذا لم يكن كثير الشك معتبرا لا يجوز مخالفته لولا كونه كثير الشك لكن لو قطعه
مما لا يمكن فيه الاحتياط كما في الفرض لمذكور وكما لو شك بين الثلث والاربع قبل الركوع
في المغرب وكما لو شك بين الثنتين والثلث قبل الركوع في الفجر فيحرم طرح العلم الاجمالي
عند الكثرة ودفع كلا التكليفين بادلة كثرة السهو والبناء على الاكثر وسجود السهو والبناء
على الاقل والتخيير بينهما وجوه وجه الاول ان العلم الاجمالي انما يحرم مخالفته اذا لم يكن كثير
الشك ولا دليل على حرمة مخالفته ففي الامثلة المذكورة يهدم القيام ويتشهد ويسلم
ولا يسجد سجدتي السهو اذ لو بنى على الاقل لزم الركوع والسجود نعم يوجب تكليفا تنفيه ادلة
كثرة الشك ولو بنى على الاكثر مع سجدتي السهو فهو ايضا يوجب تكليفا تنفيه تلك الادلة وفيه

فنفس اه وهو تكليف متعلق بالصلوة بعد كونه يحكم في الاتيان
بعد الصلوة فيكون كالحكم بالبناء
على الاكثر في مثالنا

وبعد كونه كثير الشك

انما يستقيم اذا لم يعتبر العلم الاجمالي والا ففي الفرض لا يمكن الا الالتزام به وهذا الوجه يظهر مما
حكي عن الكاظمي ره في شرح الجعفرية فحكم في الفرض الاول بانه يتم الصلوة ولا شيء عليه من
صلوة الاحتياط وسجود السهو معللا بان صلوة الاحتياط انما تجب اذا بنى على الاكثر فهدم القيام
وكذا سجود السهو فالحكم بسقوطهما في حق كثير الشك معناه انه يهدم القيام ويتم الصلوة ولا
يسجد سجدتي السهو ولا يصلي صلوة الاحتياط فهو بترك اتمام الركعة وسجود السهو معا فهو
عين هذا الوجه فتدبر ووجه الثاني ان المستفاد من الاخبار عدم جواز اطاعة الشيطان في نقض
الصلوة كلا او بعضا وعدم جواز اعادتها لذلك كما هو صريح قوله ع لا تعودوا الخبيث آه فلو بني
على الاكثر لا يلزم اطاعة الشيطان اصلا لا في الغاء ما فعل من القيام او التسبيح او القراءة ونحوه ولا
في فعل سجدتي السهو اما الاول فلان البناء على الزيادة الموجبة للاعادة تعويد للخبيث
نقض الصلوة لا البناء على الزيادة الغير المبطلة التي امكن الغاؤها واما الثاني فلان المستفاد
من الروايات ان في فعل سجدتي السهو ارغاما للشيطان لا انه اطاعة له ولذا سميتا بالمرغمتين
ووجه الثالث ان الاخبار الواردة في الباب لا يمكن ان يعمل بها في المقام لان قضيتها كما عرفت
رفع التكليف المترتب على الشك فان كان التكليف مترتبا على احد طرفي الشك دون الاخر
يعمل بهذه الاخبار بتعيين طرف الاخر فيبنى عليه واما اذا كان كلا طرفي الشك مما يترتب
عليه فالغاء احد الطرفين والبناء على الاخر معارض بالمثل والغاء الطرفين مما يوجب
طرح العلم الاجمالي ولا دليل على الترجيح ولا على التخيير اذ ليس المقام من باب التزاحم بل نعلم اجمالا
برفع احد التكليفين في نظر الشارع معينا عنده غير معين عندنا فنحكم بالتوقف والرجوع الى
القواعد ففي المثال الاول لا يمكن القول بالبناء على الاكثر عملا بما دل عليه لان البناء عليه
عليه مقيد بوجوب صلوة الاحتياط ولا احتياط هنا اجماعا فتعين الرجوع الى الاستصحاب المقتضي
للبناء على الاقل وهو المطلوب وكذا الحال في المثالين الاخيرين اذ القول بالبطلان واعادة
الصلوة خلاف الاجماع قطعا فلا اعادة فيدور الامر بين احد الاحتمالين وبعد تعارضهما وتكافؤهما

الركعة

ويقال ان مقتضاها الغاء ذلك الطرف الذي يترتب عليه التكليف فاذا الغيناه لزم الغاء الطرف ... صح

وتكافؤهما يتساقطان فيرجع الى الاستصحاب الى ما دل على ان الشك في الفجر والمغرب يبطل الا ان
خلاف الاجماع فالاستصحاب سليم عن الحاكم ووجه الاخير توهم كون المقام من باب التزاحم
فبعد تكافؤ الاحتمالين وعدم الترجيح يحكم بالتخيير لاستقلال العقل به والحاصل
انه كلما ترتب على طرفي الشك تكليف غير الاعادة ولم يمكن فيه الاحتياط ففيه هذه الوجوه
الاربعة بعد فرض اعتبار العلم الاجمالي في نفسه لولا الكثرة اقواها هو الوجه الثالث
لعدم انطباق شيء من الوجوه الثلثة على القواعد وانطباقه على القاعدة اما فساد الاول
فلان العقل مستقل بحرمة مخالفة خطاب الشرع من غير فرق بين الخطاب التفصيلي والاجمالي
غاية الامر انه علم ان كثير الشك في المسئلة المذكورة سقط عنه الاحتياط والاعادة لكن
علم بانه مخاطب اما باتمام الركعة او بسجود السهو بعد هدم القيام والتشهد والتسليم
فالحكم بعدم وجوب شيء منهما مخالفة الشرع في احد الخطابين خطابية نعم لو استفيد من الادلة
ان الشرع رفع اليد عن الواقع كان ذلك وجيها لكنه خلاف فرض اعتبار العلم الاجمالي ولا دليل
عليه ايضا واما فساد الوجه الثاني فلان ما ذكر له من الوجه وجه اعتباري لا عبرة به واما
فساد الوجه الاخير فلان التخيير انما يحكم به العقل في مقام تزاحم الواجبين اذا لم يكن
احدهما اهم وليس المقام كذلك من باب التزاحم بل هو اشبه بمقام اجمال الدليل اذ نعلم اجمالا
ان الشارع الغى احد الخطابين المذكورين ولم نعلمه بعينه ولا معين له اما انطباقه على القواعد
فلما مر من ان القاعدة هو الرجوع الى الاستصحاب وتوضيحه ان في هذه الشكوك اصولا متعددة
احدها الاصل الاولي وهو استصحاب عدم الاتيان بالمشكوك فيه ثانيها الاصل الحاكم
عليه في الشكوك المبطلة اصالة الابطال المدلول عليه بالروايات وفي غيرها البناء
على الاكثر وصلوة الاحتياط ثالثها الاصل الحاكم على الاصل الثانوي وهو اصالة عدم
الابطال لمن كثر شكه في الشكوك المبطلة واصالة عدم وجوب الاحتياط لمن كثر شكه
في غيرها فاذا حصل التوقف في العمل بهذا الاصل الحاكم على الاصل الثانوي من جهة العلم الاجمالي

الامثلة

فلا لزوم الرجوع الى الاصل الثانوي ان امكن وقد عرفت ان الرجوع الى الاكثر وصلاة الاحتياط
لا يمكن في المثال الاول فان البناء على ابطال الصلاة ايضا غير ممكن في المثالين فان البناء على
ابطال الصلاة ايضا غير ممكن في المثالين الاخيرين فتعين الرجوع الى الاصل الاولي ان قيل
ان ادلة كثرة الشك التي يستفاد منها هذا الاصل الثالث حاكمة على الاصل الثانوي وعلى الاصل
الاولي معا فاذا تعذر فيها الاجمال فالحكم هو الاصل الثانوي دون الاولي قلنا تحكيم هذا
الاصل على الاصل الاولي انما هو في مورد لولا هذا الاصل لكان المرجع هو الاصل الاولي كما هو
الشان في الاصول المتدرجة مثل ما اذا شك في فعل من افعال الصلاة وهو في المحل فلولا ادلة
كثير الشك كان المرجع هو الاستصحاب واما في مورد كان المرجع هو الاصل الثانوي لولا هذا الاصل
فانما يحكم هذا الاصل على الاصل الثانوي خاصة ح فان امكن تحكيمه على الاصل الاولي ايضا
يحكم عليه والا يمكن كما في المقام من جهة العلم الاجمالي فيكون الاصل الاولي سليما عن الحاكم فيكون
هو المرجع والحاصل ان سقوط الاصل الثانوي بهذا الاصل يقتضي معه لا يمكن باسقاط
الاولي ايضا لمكان العلم الاجمالي فيكون هو سليما فتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام فتحصل من جميع
ما ذكرنا ان هذا الاصل حاكم على مقتضى ادلة الشكوك من التدارك في المحل وخارجه من الابطال
ومن صلاة الاحتياط وسجود السهو وكل حكم تضمنته ادلة الشكوك من الاحكام الاربعة كما ان هذا
الاصل ما قابله والله العالم الخامسة في كثير السهو بمعنى النسيان قال في الذخيرة اعلم ان ظاهر عبارات
كثير من الاصحاب التسوية بين الشك والسهو في عدم الالتفات اليهما بل شمول الحكم للسهو
في كلامهم اظهر وهو ظاهر النصوص وفي عبارة المعتبر وكلام المصنف في عدة من كتبه اشعار
باختصاص الحكم بالشك والاول يقتضي عدم الابطال بالسهو في الركن وعدم القضاء اذا كان
السهو موجبا له ولم اجد احدا من الاصحاب صرح بهما بل صرح جماعة منهم بخلافهما مع تصريح بعضهم بسقوط
سجود السهو والفرق بينه وبين القضاء محل نظر واحتمل الشارح الفاضل ره عدم وجوب القضاء
انتهى وفي لك في شرح قول المص قده المراد بالسهو هنا الشك كما صرح به المص قده في المعتبر انتهى وعن الكاظمي

ره في شرح الجعفرية التصريح بان المراد من السهو ما يتم الشك فيحمل شمول الحكم للسهو بالمعنى في
مفروغا عنه والحق الشك به في كونه مشمولا للفظ وقريب منه عبارة ضة حيث قال المراد به ما يعم
مقابل السهو المقابل للشك وفي الرياض بعد ذكر صحيح محمد بن مسلم وغيره وهل المراد بالسهو فيها ما في
غيرها من الفتاوى خصوص الشك كما عن صريح المعتبر وظاهر الفاضلين في كره ونهى وهي او ما يعمه
والسهو المقابل له كما في صريح ضه وض وعن ظ جماعة وجهان بل قولان من عموم ما دل على
لزوم الاتيان بمتعلق السهو ومع موجبه مع سلامته عن معارضة هذه النصوص لاختصاصها من
جملة منها بالشك والاتفاق على ارادته من لفظ السهو فيما عداها وارادة معناه الحقيقي
منه ايضا توجب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو امر مرغوب عنه عند المحققين
وارتكاب عموم المجاز حسن مع قيام القرينة عليه بالخصوص وبالجملة الاتفاق على ارادة
الشك في الجملة اما بخصوصه على الخصوص او من حيث العموم فامر غير معلوم واحتماله لا يوجب
الخروج عن العموم المتقدم القطعي سيما مع كونه مرجوحا لاتفاق المعظم بل ربما جعل كما قيل على
بطلان الصلاة بالسهو عن الركن مط ووجوب تدارك غيره فيها او بعدها كما كان فيحمل فانه
نفي السهو بهذا المعنى في سقوط سجدتي السهو كما صرح به ايضا وارتكاب مثل هذا التخصيص
بعيد جدا مع ان الموجب في الصحيح وغيره المتقدمين انما هو المضي في الصلاة وهو غير مناف
لوجوب السجدتين بعدها فكيف يجعلان دليلا على سقوطهما ومن قرب احتمال السهو المنفي
على المعنى الاعم الشامل للشك وله بالمعنى الاخص لكونه اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة
فهو الدليل عليه فلا وجه عن منعه فالحكم بوجوب تدارك السهو عنه في الصلاة او بعدها هل
لا يوجب تخصيص نفي السهو اذ ليس هو السبب في وجوب الحكم بتداركه وانما السبب عموم ادلته
وسببيته السهو له ليست الا بالنسبة الى سجدتي السهو فلا يجب مع الكثرة ولا يبقى فيه تخصيص بالمرة
وبالجملة المراد من السهو المنفي موجبه وليس الا خصوص سجدتي السهو لا ما السهو عنه مما يجب
اداؤه وتداركا الا لعموم ادلته لزوم فعله وكذا فساد الصلاة بالسهو عن الركن لم يثبت من

نفس السهو بل من حيث الترك حتى لو حصل من غير جهته لشمله ايضا فهذا القول اقوى ولو
كان الاول احوط واولى اشبه كلا فيه ثم هل المراد بلفظ السهو الموجب في العبادة وغيرها
من النقص والفساد مجرد الشك او هو والسهو بالمعنى المتعارف وجهان بل قولان اظهرهما
الاول للقطع بعدم ارادة المعنى الحقيقي من لفظ السهو بل المراد اما الشك او المعنى الشامل
له وللحقيقي على عموم المجاز فلم يتضح ارادة الشك فيقتصر عليه ومجرد احتمال ارادة غيره
معه لا يجدي على تخصيص ما دل على حكم السهو الشامل للمقام ودعوى ان التعميم اقرب
المجازين للحقيقة فيتعين الحمل عليه لذلك ممنوعة ثم اطال الكلام في رفع بعض الاوهام
وفي الاعتراض على ما نقلته عن الرياض فراجع اقول تحقيق الكلام في دفع ما نسجته عناكب الاوهام
واثبات ما هو الحق في المقام هو ان السهو كما مر مرارا حقيقة في الغفلة ولم نجد استعماله في الشك
المصطلح اصلا لا في الاخبار ولا في غيرها بل لا يصح استعماله فيه لا حقيقة لاعتراف اهل اللغة صريحا بـ
خصوص الغفلة ولم نجد كما صرح به الجوهري والفيروزابادي وغيره والاصل عدم الاشتراك
ولا مجازا لعدم وجود العلاقة بين السهو والشك لعدلان في الشك نحو من الالتفات والغفلة
والسهو مجرد عدم الالتفات نعم الشك مسبوق بالغفلة عن الشيء وليس بينهما علاقة السببية والمسببية
لمنع سببية الغفلة للشك بل هي مقدمة عليه تقدما زمانيا لان الغفلة عن الشيء شرط في تحقق الشك
فيشترط في حصول الشك سبق الغفلة كما يشترط في صحة الصلاة سبق الوضوء فان جاز استعمال
لفظ الوضوء في الصلاة جاز ذلك ايضا مع ان كل الاسباب ليست مما يمكن ارادة المسبب
منها بل ذلك موقوف على مساعدة اهل اللسان ايضا وما يترائى في بعض الاخبار من استعمال
السهو في الشك كقوله ثم فابن على الاكثر وعلى ولا سهو على الامام اذا حفظ عليه من خلفه ونحوه
من اخبار الباب ونحوها فيتجه بان هذه الاحكام احكام للسهو السابق على الشك فالسهو
مستعمل في المعنى الحقيقي وهو الغفلة عن الشيء المتعقبة بالشك لا انه مستعمل في الشك اذ لا داعي
اليه بعد امكان الحقيقة وتعليق الاحكام المذكورة في بعض الاخبار على الشك لا يقتضي حمل

اذا كثر عليك السهو

وغيرها

في الشك

حمل السهو في الاخبار الاخر على الشك ايضا لعدم ثبوت الملازمة بين الشك والسهو في الخارج
اذ يمكن تعليق الاحكام على كل منهما اما السهو لم يستعمل في الشك اصلا نعم ما تعلق من السهو
بالشيء انما يتعقبه الشك كثيرا كما يتعقبه الظن احيانا ايضا واما ما تعلق منه باحد طرفي
الشيء فلا يعقل الشك فيه لتعقبه ايضا فضلا عن العينية وقد سبق تحقيقه عند توجيه كلام
ابن فهد والصيمري فتدبرهما فراجع فاذا اطلق السهو واريد منه الاعم فلم يستعمل في المعنيين
الحقيقي والمجازي بل المستعمل فيه مجرد الغفلة دون الغفلة والشك كما اذا اطلق على
خصوص كل من القسمين فهو حقيقة ايضا من باب اطلاق الكلي على الفرد فظهر انه لو اريد من
السهو العموم بحيث يشمل كثرة السهو بالمعنى الاول المصادف لكثرة الشك وكثرة السهو
بالمعنى الثاني الذي هو عين كثرة النسيان لا يلزم منه استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي
كما زعمه في الرياض ولا عموم المجاز كما زعمه غيره فالمعنى انه لا حكم للغفلة عند الكثرة مطلقا
سواء تعلقت بالشيء فيتعقبها الشك او باحد الطرفين خاصة وقد انقدح بهذا ما في
ما في سطر واوفر من كلمات هؤلاء وسيأتي ما ينقدح به فساد ما لم نوضح فساده من بقية كلماتهم ان شاء
ما سطر ولنرجع الى الادلة فنقول قد دلت الاخبار المعتبرة بلفظ السهو مطلقة فيعم السهو
السابق على الشك الذي حكمه حكم الشك بعينه والسهو المتعلق باحد طرفي الشيء الذي
هو النسيان فقضية الاطلاق نفي حكم السهو بكلا فرديه لكن حكم الفرد الثاني ليس مختصا في
بحث السهو كما اشار اليه في الرياض وغيره تبعا للشهيد قده في ذكرى حيث قال الكثرة في السهو
عن ركن فلا بد من الاعادة وكذا عن واجب يستدرك اما في محله او في غير محله لوجوب الاتيان
بالمأمور به واداء الماهيات بدونه غير خارج عن عهدة الامر وهل تؤثر الكثرة في سقوط سجدتي
السهو لم اقف للاصحاب فيه على نص وان كان ظ كلامهم يشمله لان عبارتهم لا حكم
للسهو مع كثرته وكذا الاخبار تقتضي ذلك الا ان المراد به ظاهرا الشك لا يمتنع حمله
على عموم اقسام السهو والاقرب سقوط السجدتين نفيا للحرج انتهى بل لها احكام اذا تعتبر الاولى

تدارك المنسي في المحل ركنا كان او غيره ركن لانه الذي اوجبه النسيان اذ لولاه لم يحتج الى الاتيان به
في ذلك لان المامور به هو المقضي في الصلوة وهو في صورة نسيان الجزء عند بقاء المحل
عدم تداركه كما لا يتدارك الشاك المشكوك فيه بعد تجاوز المحل فكون كثير النسيان نظير
الشاك بمنزلة كونه شاكا في الشيء بعد تجاوز المحل فكما ان التدارك ساقط في الثاني كذلك
في الاول وان كان محل التدارك باقيا لولا النسيان والحاصل انه يفوت محل المنسي
بنفس كثرة النسيان والدخول في مطلق الغير وان لم يكن ركنا متاخرا فالفرق بين مطلق الناسي
وبين كثير النسيان ان محل المنسي في حق الاول باق حتى يدخل في الركن المتاخر بخلاف
الثاني فان محله في حقه يفوت بمجرد الدخول في الغير وان لم يكن ركنا فكما ان التدارك ساقط
في الاول في غير الاركان ويصح التدارك في الصلوة بعد الدخول في الركن المتاخر فكذلك التدارك
ساقط في الثاني بمجرد الدخول في مطلق الغير وهذا المعنى معقول يدل عليه الاخبار
الدالة على المضي فان مقابل المضي تدارك المنسي الثاني لبطلان الصلوة اذا كان ركنا
حتى جاز محله ودخل في ركن اخر فان قضية الامر بالمضي في الصلوة ايضا صحة الصلوة
والاتيان بما بقي من الصلوة غير المنسي الثالث قضاء المنسي خارج الصلوة فيما يقضي كالتشهد
والسجدة الواحدة فان قضية الاخبار عدم الالتفات اليه الرابع سجدتا السهو كما اعترف
به الخصم ومحصل هذا القول ان الناسي كان عليه الاحكام الاربعة فلما صار كثير النسيان
سقط عنه الجميع عدا ما استثني مما سنشير اليه والدليل على ذلك جميع الاخبار الدالة
على ان كثير السهو يمضي في الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه اما الاخبار
فبتقريب ما مر من ان السهو مطلق الغفلة سواء تعقبه الشك ام لا فلا يختص بالشك ولا بما
يقابله فقوله اذا كثر عليك السهو فامض في صلوتك معناه انه اذا كثر عليك الغفلة سواء
كان من وجوده او عدمه او من نسبة الوجود والعدم اليه فيجب عليك ان تمضي في صلوتك
وتاتي بغير المغفول عنه ولا تلتفت الى ما غفلت عنه فتركته او غفلت عن النسبة فشككت فيه او

او يحمل عليه انه يلزم سهو مضافا الى التعليلات السابقة فانها انما تفيد العارضة فلا تعود انقطاع نقض الصلوة ولكن ... صح

واما التعليلات فبتقريب ان النقض يطلق على معان احدها ابطال الصلوة خاصة ثانيها ما يعم
نقض نظم الصلوة الحاصل بتدارك المنسي وان دخل في فعل غيره لكنه فانه ان تدارك
ح ينقض نظم الصلوة وترتيبه ثالثها ان يكون نقضا للالتفات الى حكم السهو مطلقا ولو كان
بفعل سجدتي السهو خارج الصلوة والظاهر ان المراد به هو المعنى الثاني وهو يتم المقام ثم ان
التعليلات والترغيب على ان نقض الصلوة بالمعنى المذكور مبغوض للشارع واطاعة وتعويد
للخبيث وهو حاصل في كثير النسيان كما هو حاصل في كثير الشك فليس المراد خصوص ابطال
الصلوة كما توهمه بعضهم كصاحب الذخيرة وغيره واعترض على دلالة الاخبار المشتملة على
السهو والمضي بوجوه احدها ما ذكره في هذا تبعا للجماعة ومحصله ان لفظ السهو غير مستعمل في
معناه الحقيقي وهو ما يقابل الشك اعني النسيان بل هو مستعمل في الشك الذي هو معنى مجازي له
فلو اريد منه ما يعم النسيان لا يمكن ان يكون على سبيل الحقيقة والا لزم استعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل فلا بد ان يكون من باب الحمل على سبيل عموم المجاز وهو تام ان القدر المتيقن
هو ارادة خصوص الشك واجيب بان ارادة المعنى الحقيقي وهو خصوص النسيان المقابل للشك
متعذر فيدور الامر بين مجازين خصوص الشك والاعم منه ومن المعنى الحقيقي وهو عموم
المجاز وهو اقرب الى الحقيقة كما عرفته من الرياض ورده في هذا بمنع الاقربية فيصير اللفظ مجملا
والقدر المتيقن هو ارادة الشك واجيب ايضا عن الاعتراض بانه لا داعي الى ارتكاب المجاز
في لفظ السهو لان الادلة مشتملة على السهو والشك معا فيستدل للثاني باخبار الشك
وللاول باخبار السهو ورده في هذا بانه وان امكن ذلك في الاخبار الا انه غير ممكن
في كلمات الاصحاب والحق سقوط اصل الاعتراض والجوابين وردهما لابتناء الكل على ان
لفظ السهو حقيقة في خصوص المعنى المقابل للشك وهو النسيان وقد عرفت ان السهو
لغة وعرفا حقيقة في مجرد الغفلة الناشئ منها الشك احيانا فهو يعم الغفلتين فيسقط
هذه الكلمات من البين ثانيها ما ذكره في الرياض واعتمد عليه في هذا ومحصله ان السهو

حيث يمكن ان يقال اشتمال التعليل على خصوص كثير الشك في خصوص كثير الشك ... صح

لو كان اعم من الشك والسهو المقابل له لزم ارتكاب التخصيص في الأخبار المشتملة عليه
للاتفاق على ان تدارك المنسي في المحل وخارج الصلاة فيما يقضي كالتشهد والسجدة الى
وبطلان الصلاة بنسيان الركن حتى دخل في ركن آخر كلها ثابت في حق الناسي سواء
كان كثير النسيان ام لا فينحصر احكام السهو في خصوص سجدتيه وهذا التخصيص بعيد في
الغاية مضافا الى ان الاخبار لا تنفي سجدتي السهو خارج الصلاة واجاب عنه في الرياض
ايضا بما محصله ان هذا ليس تخصيصا في الأخبار اذ لا حكم للسهو غير سجدتيه او خارجها
وبطلان الصلاة بنسيان الركن حتى خرج عن المحل فكلها من دليل خارج ولا دخل للنسيان
في ذلك ورده في هر بان احكام السهو ليس منحصرا في سجدتيه بل له احكام اربعة
ثالثها ما ذكره في الرياض واختاره ايضا ومحصله انا لو سلمنا ان السهو يشمل المعنى
الحقيقي والمجازي بعموم المجاز الذي هو اقرب من خصوص الشك لكن مقتضاها ليس نفي الاحكام
في حق كثير النسيان بل المستفاد منه نفي سجدتي السهو ليس الا لان التدارك في المحل او القضاء
وبطلان الصلاة بفوت الركن نسيانا كل منها مستفاد من دليل آخر والجواب عنه ما سبق
من ان الأحكام الاربعة كلها من احكام السهو مستفاد من دليله ومن الامر بالمضي معه
فالجميع منفي ما دل له كثير الشك الا ان خصوص البطلان الصلاة بنسيان الركن خارج
بالاجماع لاتفاقهم على بطلانها به ولو في حق كثير النسيان ولولا ذلك لقلنا به ايضا
كما التزمه في محكي الحدائق ورابعها ان الأخبار وان دلت باطلاقها على نفي الأحكام
الاربعة عن كثير النسيان ايضا الا ان موثق عمار بن موسى الساباطي المتقدم
اخص مطلقا منها فيجب تقييدها به فينحصر الحكم المنفي في خصوص السجدتين توضيحه ان لفظه
في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشك في الركوع فلا يدري اركع ام لا ويشك في السجود
فلا يدري اسجد ام لا لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته حتى يستيقن يقينا يدل على ان كثير
الشك في الركوع والسجود مطلقا سواء تيقن انه لم يركع ولم يسجد في شكوكه ام لم يستيقن ذلك

فاما تدارك المنسي في الصلوة

ذلك وبعبارة اخرى سواء كان ناسيا لهما او لا وسواء كان نسيانه لهما اكثريا ام لا
لا يركع ولا يسجد بل يمضي في صلاته في جميع شكوكه الا في شك حقيقة اليقين بالترك
لهما فلا يمضي بل يركع ويسجد فالخبر بالدلالة شامل لكثير النسيان ايضا وتقريبه اوضح لان الشك
ان الشاك في الشيء قد يستمر شكه في جميع شكوكه وقد يحصل له اليقين فعلا او تركا في جميع
شكوكه كما قد يحصل له اليقين بالفعل في بعضها وبالترك في الآخر وقد يكون ما تيقن تركه
اكثر مما تيقن فعله او تيقن فيه شكا وقد يكون بالعكس فمورد الحكم هو مطلق كثير الشك في
فعل الركوع والسجود وقد قسمه الامام ع على قسمين فقال ان لم يستيقن الترك فلا يركع
ولا يسجد وان استيقن وجبا عليه والاول مستفاد من المنطوق والثاني من المفهوم
فكانه قال كثير الشك في الركوع والسجود في كل من شكوكه وان بلغ ما بلغ لا يركع ولا يسجد
حتى يستيقن بالترك مطلقا سواء استيقن في بعض شكوكه بالترك او استيقن في الجميع به ومعلوم
ان كثير الشك المستيقن للترك في اكثر شكوكه عين كثير النسيان فكثير النسيان داخل تحت اطلاق
الخبر فحكمه ايضا تدارك المنسي في المحل وخارج الصلاة لمكان الاستيقان بالترك وهذا المفهوم
كما تراه اخص مطلقا من قوله ع اذا كثر عليك السهو فامض لانه يعم كثير الشك وكثير النسيان
سواء كان شك كثير الشك مستمرا ام لا والمفهوم مختص بكثير الشك الذي لم يستمر شكه وتيقن
الترك الذي من افراده كثير النسيان وكثير الشك المستمر شكه داخل تحت الخبر المذكور وخارج
عن المفهوم فما هو داخل في المفهوم داخل في الخبر ولا عكس فالخبر اعم مطلقا من المفهوم فيخصص به
وهو المطلوب واجيب بان مورد الخبر مختص بكثير الشك في الركوع والسجود الشامل لكثير النسيان عنهما
ايضا بالتقريب المذكور لكن كثير النسيان عن الركن حكمه حكم مطلق الناسي عن الركن في الابطال
اجماعا فلا دلالة له على وجوب تدارك غير الاركان او في الخارج بالاجماع هو كثير النسيان
عن الركن حتى خرج عن المحل فان الاجماع على بطلان صلاته كمطلق الناسي عن الركن كذلك
واما كثير النسيان عن الركن قبل تجاوز المحل فلا اجماع فيه على وجوب التدارك بل كلام في ل

تعقبه

بعدم تدارك المنسي في المحل في حق كثير النسيان لم يفرق بين كون المنسي ركنا او غير ركن ورجع
وح فاذا دل المفهوم على وجوب تدارك الركوع والسجود في المحل في حق كثير النسيان ثم في
غيرهما لعدم القول بالفرق واجيب ايضا بان الخبر لا يدل على وجوب التدارك في حق كثير النسيان
بل هو ره مختص بكثير الشك الذي قد يتفق له اليقين بالترك فالاطلاق قد يشمل الناسي
المتعارف هذا كله لكن الامر مع ذلك كله لا يخلو عن اغلاق واشكال لان ظاهرهم كون
لفظ السهو اعم من الشك لما عرفت من انه مجرد الغفلة وليس في كلماتهم قرينة لارادة خصوص
ما يترتب عليه الشك والتردد ومع ذلك صرح جماعة بالتعميم ولازمه كما صرح به غير واحد
منهم السبزواري في ذخيرة هو الالتزام بنفي الاحكام الاربعة المذكورة سابقا والحال انهم
لم يلتزموا بذلك بل قصى ما التزموا به هو نفي سجدتي السهو عند كثرة النسيان وبتدارك
اما تدارك المنسي في المحل وخارج الصلاة وبطلان الصلاة بنسيان الركن حتى جاوز المحل فلم يلتزم
بنفيها احد منهم الا بعض المحدثين كصاحب الحدائق ره نعم قد يحكى عن الحلبي قده وليس كل
فانه قسم السهو على ضربين ضرب له حكم وضرب لا حكم له وجعل من الثاني سهو كثير السهو و
السهو في الشي بعد تجاوز المحل ثم قال في اخر كلامه ما محصله ان جميع ذلك يعني جميع ما ذكره
في عداد القسم الثاني لا حكم له الا اذا استيقن يقينا وهذا الاستثناء في كلامه دليل على ارادة
كثير الشك من السهو لا الاعم كما لا يخفى ففي المسئلة اقوال ثلثة احدها وهو الاشهر مساواة
كثير النسيان لقليله في ترتيب جميع الاحكام على سجدتي السهو ثانيها عدم ترتيب شي
من الاحكام ذهب اليه في ثوق ثالثها مساواته لقليل النسيان في ترتيب جميع الاحكام حتى سجدتي
السهو وهو مذهب بعض المتاخرين فالغرض الاهم توجيه كلام المعظم والذي يمكن ان يقال
في تصحيح كلامهم احد امور ثلثة الاول ما تكلفه في الجواهر وغيره من دعوى استعمال السهو
في الفتاوى والنصوص في خصوص الشك وعدم صحة ارادة المعنى الاعم بالوجه الذي
عرفته في كلامهم فسقوط سجدتي السهو على القول به من دليل خارج كقاعدة الحرج مثلا كما هو ظ

كما هو ظ الشهيد قده في ذكرى وقد جرى ذلك بما فيه الثاني ما تكلفه في الرياض من جعل احكام
النسيان في خصوص سجدتي السهو وهذا ايضا قد تقدم بما فيه الثالث ما ذكرنا من تقييد
اطلاق النصوص بمفهوم موثق عمار الساباطي وهذا ايضا بعيد لعدم الاشارة
في كلماتهم الى هذه النكتة بل هي مما تفردنا بالتفطن له ولذا اطلقوا في الفتاوى وقالوا
لا حكم للسهو مع الكثرة كما في ط مولانا ملا في العنوان والذي يختلج بالبال في حل هذا
الاشكال هو ان يق ان الانسان كما يشعر ويدل عليه قوله عز من قائل ان الذين اتقوا
اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون
ولذا ذكره في الوافي في اول ابواب السهو اصله من الشيطان كما ان التذكر من الطاف الله تعالى
فالنسيان قليله وكثيره من الخبيث وغرضه من ذلك تفويت ما يترتب على المنسي من الثواب
والاجر على الانسان فاذا انساه جزء من اجزاء صلوته او ركنا من اركانها او شرطا من شرائطها
فقد فوت عليه الثواب الموعود على الصلاة المشتملة عليها فاذا استمر النسيان فبمجرده
يحصل غرضه وان لم يحصل له اطاعة لكون النسيان عند الحصول تفويت الصلاة بذلك
وصيرورة الصلاة بدونه خداجا كما ورد في بعض الاخبار من ان ما لم يقرء فيه بفاتحة الكتاب فهي
خداج فهو بمجرد ذلك ينجح طلبته فاذا فرض كون الانسان كثير النسيان قليل الذكر حصل مقصوده
وان لم يحصل له بذلك اطاعة ولا تعويد اذ الانسان ح معذور وغافل ملازم بين كثرة
النسيان واطاعة الشيطان وهذا بخلاف تشكيكه ثم فان التشكيك اذا كثر ودام كان له
فيه اطاعة اذ كان الشك مما له حكم اذ بذلك يحمل الانسان على القيام باحكام تلك
الشكوك فيحصل بذلك اطاعة الشيطان وتعويده بنقض الصلاة واختلال نظامها فاذا
ترك العبد القيام بمقتضى تلك الشكوك ترك الخبيث العود اليه اذ ليس غرضه مجرد حصول
الشك بل الاقدام بمقتضى الشكوك من النقض والاختلال فاذا ترك العبد ذلك صار
الخبيث مأيوسا من حصول غرضه فهو لا يتمكن من اطاعة الشيطان وعصيانه بخلاف النسيان

التواب

تشمل

ما الاخبار المذكورة وان عبر في اكثرها بلفظ السهو الشامل للسهو المعروف ايضا الا ان القا
على لو تعين من التعليل لا يوجد شيء منهما في كثير النسيان بل يختص بكثير الشك لان الاول مما دل على
الانسان ان التفت الى حكم سهوه فقد اطاع الشيطان وعوده من نفسه نقض الصلوة فيطمع فيه
فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثر نقض الصلوة وهذا
التعليل غير جار في كثير النسيان لان موجبه الشك على ما عرفت من ان اطاعة الخبيث ومعصيته
غير اتيين في كثير النسيان الا اذا كان التذكر كثيرا ايضا لكنه بذلك يخرج ايضا عن الطاعة
لعدان التذكر من الله عز وجل وان الشيطان وهو النسيان وان تواتر ليس مما يحمل الانسان
على الطاعة نعم قد يتفق ان الانسان يكون كثير الذكر بعد ذلك عند نسياناته الكثيرة لا
في ذلك نقض صلوته لكن مع ذلك لا يسمى هذا اطاعة للشيطان لانه ليس مما اطاعه
لما فيه الاطاعة وان كان ما فعله من الانساء سببا معدا لذلك الا ان المعلول لا يستند الى
المعد بل الى ما هو السبب او الجزء الاخير منه بخلاف كثير الشك لجريان هذا التعليل في حقه
لان الشيطان بتشكيكه اياه يحمل الانسان على الاتيان بالمشكوك او تداركه بعد ان حكم الشك في الشرع هو
فان اتى به فقد اطاعه وان تركه بامر جديد شرعي فقد عصاه نعم لو قلنا ان الانساء المحقق
من الله تعالى كما قد يتفق في باب انساء النبي وان التذكر من الشيطان كان في التذكر اطاعة له اذ الصدقة
ح انه احدث ليبعث الجاهل على اعادة المنسي وتداركه الذي فيه تعويد الخبيث من نفسه نقض الصلوة
وكذا لو فرضنا ان الشيطان جعله قطعا بالنسيان او كان نسيان في الواقع ففي ترك نوع اطاعة له لكن بعض
لكن المفروض ان الانساء من الشيطان والتذكر من الله وان لا ملازمة بين كثرة النسيان
وكثرة التذكر الممكن فيها الطاعة الثاني قوله ع اذا كثر عليك السهو فامض في صلوتك فانه يوشك ان
يدعك انما هو من الشيطان دل على ان هنا ما ان تركه الانسان تركه الشيطان في الاسهاء فيكون
الغاية المترتبة على ترك الانسان حكم السهو ترك الشيطان له في اسهائه فلا يسهيه بعد ذلك
ولم يوجد في هذه الملازمة الا صيرورة اسهاء الشيطان له لغوا وهذا انما يتمشى في التشكيك

و لاخلال فعلها وترتيبها وان لم يلتفت اليه فقد عصاه فقد لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة
لموافق

للشيطان

في التشكيك دون الانساء اذ في الاول اذا لم يلتفت الانسان الى احكام الشكوك لا داعي
في التشكيك بعد ذلك لانه يعلم انه لا يلتفت الى حكم الشك الموجب لاختلال الصلوة نظما
وترتيبا الذي هو معنى النقض فيدعه الشيطان عند ذلك لا محالة فيترتب على ترك
الانسان حكم الشك ترك الشيطان له في التشكيك وهذا بخلاف النسيان اذا فرضنا انه
نسي واجبا ثم تذكر في المحل مع ان ترك حكم النسيان وهو التدارك لا يترك الشيطان لانه يعني
بغرضه من الانساء بنفس الانساء لتفويته الواجب عليه فلا يلزم لغوية انسائه بسبب عدم
تدارك المنسي بل هو اقرب الى مقصوده من تدارك المنسي وعدمه بعد التذكر لا يقدح فيما
هو المقصود الاصلي للخبيث فان تدارك المنسي لزم نقض الصلوة وان لم يتداركه لزم نقض الصلوة
وخلوها عن واجب من الجزء او الشرط وعلى التقديرين يترتب على فعل الشيطان فائدة بل
لو علم الشيطان انه بعد التذكر ايضا لا يتدارك المنسي يكون ذلك ابلغ لطلبته نظرا الى ان اختلال
الصلوة بالتدارك اهون في نظر الشرع من فوت الواجب ولذا جوز ذلك الاختلال اصلاحا
للواجب المنسي في كثير من المقامات وان الواجب المنسي اهم في نظر الشرع ففوته اهم في نظر الخبيث ومنه
بان ان الشيطان لو علم بتذكر الانسان في جميع منسياته لما ذكره بالانساء سواء علم انه يتداركه
ام لا اذ علمها يحصل غرضه فترك التدارك لا يصير سببا لترك الشيطان الانساء بل يحركه
عليه لان نفس الانساء اشد بحصول غرضه من الترك والخبيث الطالب لاشد المحذورين
فلا اشكال في اختصاص التعليلين بكثير الشك وعدم جريانها في كثير النسيان فيقيد بها السهو
الواقع في الاخبار ان قلنا بعموم السهو للامرين فيختص بكثير الشك ويبقى كثير النسيان تحت
عمومات احكام النسيان حتى سجدتي السهو فيجب عليه ترتيب جميع الاحكام الاربعة كما ذهب اليه
في هر وغيره ايضا وان استند له وجه لا وجه له والحاصل ان التامل التام في الاخبار يعطي
رفع احكام خصوص الشك عند الكثرة والتواتر ولا دلالة لها على رفع احكام النسيان نعم
لو كان المستفاد من التعليل ان العلة في رفع احكام الشك عند الكثرة والتواتر هو مجرد التخفيف

لان الانسان

على المكلف كان اللازم التعدي الى دفع احكام النسيان ايضا بعد تسليم اختصاص مورد التعليل
بالشك بناء على عدم جواز استعمال السهو في الاعم كما زعمه جماعة لكن قد عرفت انه لا اشعار
في التعليل الى ذلك فضلا عن الدلالة بل المستفاد منها صريحا الملازمة بين ترك احكام السهو
وبين لغوية عمل الشيطان وقد عرفت مستقصى انحصار هذه الملازمة في الشك وعدم جريانها
في النسيان فما عساه يتوهم من ان غرض الشيطان في الانساء ايضا لزوم مفسدة تترتب على التذكر
من تدارك المنسي كثيرا اما فيلزم اختلال الصلاة كالمفسدة المترتبة على اصل الانساء مع قطع
النظر عن التذكر وهو فوت الواجب فهو كما ترى اما اولا فلان التذكر ليس لازما للنسيان
واما ثانيا فلانه ليس من الشيطان واما ثالثا فلان مفسدة اصل النسيان اشد من مفسدة التذكر لو
قلنا بانه من الخبيث ايضا فاذا ظهر اختصاص الاخبار بالشك فلا بد لنفي سجدتي السهو من التماس
دليل اخر غيرها وقد ظهر من عبارة الشهيد المتقدمة استناد نفيهما الى قاعدة الحرج وهو كما
ترى ضرورة ان الحرج اللازم في اعادة الصلوات بكثرة نسيان الركن اشد من الحرج اللازم
من فعل سجدتي السهو واللازم الالتزام بصحة الصلاة عند كثرة نسيان الاركان مع انه لم يلتزم
بذلك بل ادعى غير واحد الاجماع على بطلان الصلاة بذلك مع ان دليل نفي الحرج على ما تقرر في محله
لا ينفي الحكم الكلي بل يدور الحكم مدار الموارد من لزوم الحرج وعدمه فمقتضاه تبعية الموارد الخاصة
ولا يلتزم بذلك واحد منهم هذا ان قيل ان السهو الموجود في الاخبار وما يعم النسيان لغة وعرفا
فالمقتضي لارادة العموم وهو الاطلاق موجود والمانع اعني المقيد مفقود لان ما ذكر من التعليل
غير دال العلة اذ بين السهو بمعنى النسيان وبين التذكر تلازم غالبي فلا ينفك النسيان عن التذكر
الاغلبي والتذكر الاغلبي في كثير النسيان موجب لاختلال كثير في الصلاة اذ ابني على تدارك المنسي
خصوصا اذا كان المنسي من الاركان فيلزم اعادة الصلوات مرات كثيرة متواترة حسب تواتر
النسيان والتذكر عند فوت الركن وهذا في الصلاة خلل عظيم وهو انجح لطلبة الشيطان النقصان
الحاصل في الصلاة لاجل النسيان وسببه منه لانه احدث كثرة النسيان المستلزمة لكثرة التذكر عادة

عادة المستلزمة لمثل هذا الخلل فالشيطان هو السبب في ايقاع الانسان الى هذه المشقة والكلفة
فان تدارك المنسي اطاعة وان ترك التدارك تركه الخبيث فلو سئل ح الامام عن رجل
نسي ركنا حتى دخل في اخر فيقول له يعيد الصلاة ولو قيل له كلما اعاد نسي الركن فيقول ع
يمضي في صلاته فانه من الشيطان لا تعودوا الخبيث من انفسكم اه والحاصل ان جميع ما ذكر في
كثير الشك جار في كثير النسيان فدعوى اختصاص التعليلات بكثير الشك لا بينة لها قلنا
الموجود في الاخبار تعليل ترك السهو لكثيره بان كثرته من الشيطان وهذا لا يتمشى في مطلق
السهو بل يختص بالسهو الحاصل لكثير الشك ولعل سهو كثير النسيان فاصله من الشيطان
من غير فرق بين قليله وكثيره ولذا يجب المرغمتان بمجرد النسيان ان قيل انه ما افتوا به من عدم
رفع الاحكام الثلثة عن كثير النسيان او سقوط خصوص المرغمتين انما ذلك لان الاخبار المتضمنة
خصوصا ما اشتمل منها على قوله ع اذا كثر عليك السهو فامض وعلى قوله ع لا سهو لمن اقر على نفسه
بالسهو ناطقة بنفي السهو عند الكثرة والتواتر ومرجع نفي موضوع الحكم الى نفي الحكم المترتب عليه
دون الضرورة اه لا حكم للسهو بمعنى النسيان الا وجوب المرغمتين ولا شيء من التدارك في المحل
والقضاء خارج الصلاة وبطلان الصلاة من الاحكام المترتبة في شريعة الاسلام على مجرد
النسيان وانما النسيان سبب لترك الجزء المامور به وعدم امتثال الامر فالتدارك في المحل من مقتضى
عدم امتثال الامر بالصلاة المشتملة على الجزء المنسي فنفس الامر بالصلاة يقتضي التدارك
والقضاء من مقتضى عدم امتثال الامر بالتشهد او السجدة الواحدة فنفس ما دل على قضائهما
عند تركهما في الصلاة يقتضي فعلهما خارج الصلاة والبطلان عند ترك الاركان من مقتضى
ترك الركن المسبب عن النسيان فلزوم الاعادة مدلول عليه بقوله ع لا تعاد الصلاة الا من خمسة
وبيان اخر المنفي في الاخبار نفس السهو عند الكثرة وهو عقلا او عادة في حق الناسي سبب
لعنوان اخر وهو ترك الجزء ركنا كان او غير ركن ولكل من الموضوعين حكم اما حكم اصل
السهو بمعنى النسيان فهو وجوب المرغمتين خاصة واما حكم ترك سبب النسيان فهو الاحكام الثلثة

كل في محله وموضعه المعهود فان كان المنفي في الاخبار كل واحد من الموضوعين كان اللازم
الحكم بنفي آثار كلي واحد منهما واما اذا اقتصر في الاخبار على نفي احدهما وهو النسيان خاصة
واما حكم كثير السهو بسبب الشيطان فهو فعل لابد من الاقتصار على نفي اثره والدليل على الحكم بنفي الآثار
المترتب عقلا او عادة على الموضوع المنفي كما قرر ذلك في نفي الاصول المكتبة وفي فقه الشيخ
السهو رفع عن امتي تسعة وقد سبق بذلك المحقق الشيخ قده في ذكرى والسيد قده
في الرياض وقد سبق في فقه حديث لا سهو في سهو حيث منع من كونه تدارك الشكوك
من موجبات السهو الاعتراف بذلك بينا قلنا معنى الامر بالمضي المشتمل عليه الاخبار الصحاح
على ما ذكرنا سابقا هو الاقتصار على ما بقي من الصلاة ما عدا المسهو عنه والشك فيه فيستفاد
منه نفي جزئية المنسي اذا ذكره في المحل وكون الركن بمنزلة غيره من الاجزاء عند تذكره بعد
تجاوز المحل وليس الموجود في الاخبار نفي السهو او تركه الا في قليل منها يعول عليه فاقتضى
الامر عند دلالة هذه الطائفة على المدعى وهو غير قادح بعد دلالة الصحاح هذا ويمكن ان يقال
بنفي سجدتي السهو عند كثرة النسيان بيان آخر وهو ان للنسيان اثرين عقلي وهو ترك الجزء
الواجب وشرعي وهو وجوب سجدتي السهو والشيطان ايضا فيه مقصودين فبالنسبة الى
اثره العقلي لا مقصود له الا اياه وبالنسبة الى اثره الشرعي لا مقصود له الا حمله على كلفة سجدتي
السهو اذا احب تكرر النسيان فاذا لوحظ النسيان بالنسبة الى ما يترتب عليه عقلا يكون من عمله
من الشيطان لا كثرته خاصة واذا لوحظ بالنسبة الى اثره كان خصوص كثرته منه كالشك
والمستفاد من الخبر ان كل سهو كان كثيره من الشيطان يجب تركه وعدم الالتفات اليه والنسيان
بالاضافة الى سجدتي السهو يجب عليه الالتفات الى حكمه وهو فعل سجدتي السهو في اكثر
وقد اتفق على الحكم بان آخر سجدتي السهو انما يجب فعلهما في نسيان الاجزاء العلمية التي لا
يقدح نسيانها في صحة الصلاة فان الصلاة الفاقدة لها لابد ان تكون مشتملة على مصلحة الصلاة
التامة في حق الناسي فليس غرض الشيطان في الانساء اصل النسيان المساواة الناقص للتام في نظر

فتدبر

في نظر الشرع بل غرضه الحمل على كلفة فعل سجدتي السهو مرادا فليس المرغوب اليه الا كثرة النسيان
الموجبة لتكرر سجدتيه وكيف كان فيظهر من جميع ما ذكرنا ان في سقوط سجدتي السهو عند
سقوطهما اذا اقتضاهما النسيان وجهين بل قولين نسب اولهما الى ظاهر الاكثر وذهب الى الثاني
بعض المتأخرين اما وجه السقوط فهو ما عرفته مشروحا واما عدم السقوط فهو امران احدهما
ما سبق من عدم شمول الاخبار لسهو كثير النسيان فيبقى دليل وجوبهما سليما وثانيهما ان كونهما مرغمتين
لا ينافي سقوطهما لان وجه السقوط ارغام الشيطان مع ان الشرع جعل السجدتين ارغاما وهذا
لو تم لدل على عدم السقوط وان اوجبهما الشك وقد عرفت ان المشارح هو السقوط فالمعتمد
هو الوجه الاول ومنها الاول هل ظن كثير الشك كشكه فلا عبرة به ام لا وجهان بل قولان
والمسألة غير معنونة في كلام المعظم والمنسوب الى السهوية المنسوبة الى المحقق الثاني قده هو الثاني
كما ذهب الفاضل النراقي قده الى الاول وكلا قولي هو الثاني في الوجهين احدهما ان ظاهر التعليلات
اختصاص الحكم بعدم الالتفات بكثير الشك في شكه لا في ظنه وثانيهما وهو العمدة ان ظاهر الاخبار
سقوط الاحكام المترتبة على السهو عند الكثرة وليس للظن حكم لانه حجة شرعية قائم مقام
العلم في موارد اعتباره واستدل النراقي قده على عدم العبرة بظن كثير الظن وظن كثير الشك بعموم
موثق عمار المتقدم الوارد في كثير الشك المشتمل على قوله ع لا يركع ولا يسجد وكلما يمضي في
صلاته حتى يستيقن يقينا حيث جعل اليقين بالترك غاية للمضي في الصلاة وترك الركوع
والسجود فينتفي عند تحقق الغاية ويثبت ما لم يتيقن بالترك والظان بالترك غير متيقن به
وفيه ان كون اليقين هنا غاية للحكم بالمضي نظير كونه غاية للحكم بالمضي في بعض الاخبار الواردة
في الشك بعد تجاوز المحل وقبله فكما ان الظن يقوم مقام العلم هناك فكذا هنا ونظير كون
اليقين غاية في قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر القائم مقامه استصحاب النجاسة والبينة
كما في المقام ايضا لقيام البينة فيه مقام العلم وكذا حفظ كل من الامام والمأموم والذي لا يسكن كما
في ارادة الاعم من العلم مجازا بل لا حاجة الى دليل اعتبار الظن يجعل ضد اه واقعا كما ان العلم كاشف عن الواقع

لانه معتبر من باب الموضوعية فهما مشتركان في كونهما حجة للواقع ولكان احراز الظن للواقع محصل
الشرع بخلاف العلم **الثانية** هل يجب على كثير الشك التحفظ باي سبب كان او التروي ام لا وجهان
بل قولان اقواهما العدم لاطلاق الادلة المتقدمة الحاكمة على الاصل المقتضي لوجوبهما لان
العلم بالامتثال موقوف على التحفظ والتروي كما لا يخفى ان قيل قضية الاصل عدم
الوجوب ايضا لان كثير الشك اذا لم يتحفظ فلا محالة يدخل تحت واحدة من العناوين التي
لها حكم في الشرع ودليل ذلك العنوان حاكم على قاعدة المقدمة العلمية لانه قد يصير ظانا
وقد يصير شاكا ولكل حكم فلا وجه لاجراء قاعدة المقدمة العلمية هنا قلنا المفروض كون
ادلة تلك العناوين مجملة فلا نعلم شمولها لكثير الشك فلا مناص عن اجراء القاعدة العلمية
فقضية الاصل الاولي الوجوب لكن اطلاق الادلة المتقدمة حاكمة عليه ومنع الاطلاق
سيما مع ملاحظة اعتضاده بالتعليلات وقاعدة نفي الحرج مكابرة كما لا يخفى والله الهادي

لامعة في بيان ما يرجع في الكثرة الى ما يسمى في العادة كثيرا وقيل بان يسهو ثلثا في
فريضة وقيل ان يسهو مرة في ثلث فرائض **قلت** اختلفت كلماتهم في تعيين ما به
تحقق الكثرة المقتضية لعدم الالتفات الى الشك على اقوال قال الشيخ قده في ط قيل حده
ان يسهو ثلث مرات متواليات وبه قال ابن حمزة ره وقال ابن ادريس حده ان يسهو في شيء
واحد وفريضة واحدة ثلث مرات فيسقط بعد ذلك حكمه او يسهو في اكثر الخمس اعني ثلث
صلوات من الخمس فيسقط بعد ذلك حكم السهو في الفريضة الرابعة وانكر المحقق ره ذلك
في المعتبر فقال يجب ان يطالب هذا القائل بماخذ دعواه فانا لا نعلم لذلك اصلا في لغة ولا
شرع والدعوى من غير دلالة تحكم والشهيدين والمتاخرين كما في خبره ومذهب الاكثر كما في
حاكيا عن البعض انه يرجع في ذلك الى العرف فهو المحكي عن الفاضلين والشهيدين ومن تقدمهم كما قيل
وغيرهم وتحقيق المقام ان المطلقات من الاخبار الواردة في عدم الالتفات الى السهو مع الكثرة
ان حملت على ما هو ظاهرها من كون اكثر الناس كثير الشك والسهو فانه معفو عنه لا للكثرة في حد ذاته كثيرة

كثير الشك والسهو انه معفو عنه لا للكثرة بل للكثرة في حد ذاته كثيرة الا من عصمه الله تعالى فلكون الرجل
في حد ذاته كثير الشك شايع ذايع فلا ينزل الاخبار عليه والذي يمكن ان ينزل عليه بعد
ذلك معنيان احدهما ان يكون المراد بكون الرجل كثير السهو بالنسبة الى المتعارف فالسهو الحاصل
في حقه حاصل له مع شيء زائد ثانيهما ان يكون المراد بالكثرة حدا مضبوطا وعددا معينا عند
الشارع كما في كثير السفر والاول اظهر كما لا يخفى ثم ان الاخبار مشتملة على تعليلات يستفاد منها
غيرها بتنقيح الاطلاقات ومقتضاها ان يكون كثرة السهو من الشيطان فمقتضاه اخص مطلقا
من مقتضى الاطلاق فلو وجب تقييد المطلقات به لدوران المعلول مدار العلة عموما وخصوصا
ثم ان هنا خبرا اخر لو تم دلالته على التحديد لوجب العمل به لكونه نصا بالنسبة الى التعليلات المقدم على
غير المطلقات وهو ما رواه الصدوق عن محمد بن ابي حمزة في الصحيح عن ابي عبد الله ع انه قال اذا كان
الرجل ممن يسهو في كل ثلث فهو ممن يكثر عليه السهو قال في خبره لعل نقل الخبر يحتمل وجهين
احدهما ان يكون الشك في جميع الثلث بان يكون المراد الشك في كل واحد واحد من اجزاء الثلث
او ثلث كان وثانيهما ان يكون المراد انه كلما صلى ثلث صلوات يقع فيها الشك بحيث لا يسلم له
ثلث صلوات خالية من الشك ثبت له حكم الكثرة ومع ذلك يقع الاحتياج الى العرف ايضا اذ ليس المراد كل
ثلث صلوات يجب على المكلف على التعاقب الى انقضاء التكليف والا يلزم انتفاء حكم الكثرة
وسقوطه بالكلية ولا ترجيح لاحد الاحتمالين على الاخر على وجه واضح للخروج عن الاشكال وان تم
ادعاء ترجيح الاخير ومع هذا فالشك يحتمل ان يكون المراد الصلوات او الفرايض او الركعات
او الافعال مطلقا ولا يبعد ترجيح الاولين ومع هذا فغاية ما يستفاد من الرواية حصول الكثرة
بذلك وهو غير مناف للعرف لحصرها فيه فاذن لا معدل عن الاحالة الى العرف انتهى اقول
في الخبر احتمالات لان لفظة كل تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد بها الاحاطة الجمعية
بان يفرض ثلث شيئا واحدا بسيطا فيكون المراد وقوع سهو في مجموعه من حيث المجموع واقل
ما يصدق به هذا المعنى وقوع سهو واحد في مجموعه فاذا سهى في واحدة من الثلث مرة صدق انه

سهو في كل ثلث اي في مجموعها فاينهما ان يكون المراد بها الاحاطة بحسب احاد الثلث فلا يكفي
وقوع السهو مرة في مجموعها بل لابد ان يقع في كل واحدة من احادها سهو لا محالة حتى يصدق
انه سهى في كل ثلث ولفظة ثلث ايضا يحتمل وجهين احدهما ان يكون العموم المستفاد من لفظة
كل سواء كان مجموعيا جمعيا او احاديا بالقياس اليها فالمراد وقوع السهو في المجموع او الاحاد من كل
ثلث ثلث يمضي في حق المكلف على التعاقب الى انقضاء التكليف الى ان يصدق تلك القضية
عرفا وثانيهما ان لا يكون العموم بالقياس اليها فيكون المراد وقوع السهو في مجموع او احاد ثلث على اي
ثلث كان ومن الثلث ايضا يحتمل وجهين احدهما صلوات وفرايض وثانيهما ما يعمهما والركعات
او مطلق الافعال ففي الخبر احتمالات ثمانية اظهرها بل الظاهر منها تعين ان يكون الكل مفيدا
للاحاطة الجمعية بالقياس الى كل ثلث ثلث فلا يسلم له ثلث صلوات او فرايض ومطلق افعاله
الا وفي مجموع كل واحدة من تلك سهو ما فلو فرضنا ان جميع صلواته مائة ثلث فلا بد ان يكون في
مجموع كل ثلث ثلث سهو واحد لا محالة والوجه في الظهور بعد ملاحظة نظائر هذا الكلام من
التراكيب بحسب متفاهم اهل العرف فلو ورد ان من تنور في كل اربعين يوما فله كذا من الاجر لا يفهم
منه الا الترغيب في التنوير ولو مرة في مجموع كل اربعين اربعين لا في كل يوم يوم من اربعين يوما
ومثله اذا ورد من حلق راسه في كل اسبوع فله كذا اذ يفهم منه الترغيب في الحلق في مجموع كل
واحد من الاسبوعات الى انقضاء الاجل فلفظة كل في المقام ظاهرة في العموم المجموعي في مقابل [illegible]
ولفظة ثلث في خبرها ظاهرة في كون العموم بالقياس اليها واما الثلث فالظاهر انه صلوات كما
يبعد الاعم ايضا فمفاد الخبر على هذا هو انه اذا كان الرجل بحالة يحصل له السهو ولو مرة
في كل ثلث ثلث الى ان يصدق ذلك عرفا فهو بحالة من كثر عليه السهو فلا يخلو ثلث من كل ثلث من
صلواته مثلا الا وفي مجموعها سهو لا محالة ولا شبهة في هذا المعنى الا ما يقال بل ربما قيل من ان الحد
هو صدور السهو في مجموع كل ثلث ثلث الى انقضاء التكليف وصدوره موقوف على انقضاء ايام
التكليف فهو زمان الموت ودخوله تحت عنوان كثير السهو حينئذ لا ينفع الا لعالم البرزخ ولا تكليف

ولا تكليف فيه فضلا عن السهو والشك ويدفعه ان المراد كون الرجل على حالة مقتضية لذلك
ان يبقى على تلك الحالة فاستمرار كونه كثير السهو يدور مدار بقاء هذه الحالة ان سنة فسنة وان
شهر فشهر او اسبوعا فاسبوعا ولا يلزم كونه على الحالة المذكورة دائما الى انقضاء العمر بل
صدق كثير الشك موقوف على صدق هذه القضية عرفا ولو في ايام مثلا اذ يصدق ح انه كثير الشك
في هذه الايام فان صلى بعد ذلك ثلث صلوات منه من الشك خرج عن كونه كثير الشك ومن ثم
جعل جماعة منهم ابو العباس في موجزه خروجه عن كثير الشك بكونه على حال يسلم معه ثلث صلوات
منه عن الشك فاذا صلى ثلث صلوات متوالية ولم يشك فيها خرج عن كونه كثير الشك فصدق
كثير الشك مبني على تكرر شكه منه غالبا فيما مضى من صلواته بحيث يكون على حالة لا يسلم كل ثلث
صلوات منه عن شك ولو مرة في المستقبل فالعبرة بوجدانه تلك الحالة من نفسه والتحصيل غالبا
الا بعد ان يشك مرارا فيما مضى من صلواته فعند ذلك يجد من نفسه تلك الحالة ولو كان انه استمرار
الى اسبوع او اقل فبعد الوجدان لا يلتفت الى شكه فيما سيأتي فظهر ان احراز هذا المعنى في اول
الامر يمكن بالعلم او الظن لكونه معتبرا في الامور المستقبلة كما يرشد اليه حج لم يتحيله اذا كان الرجل
ممن يسهو الظاهر فيما ذكر بادوه اذا كان الرجل يسهو الظاهر فيما ذكره المعترض فالخبر نظير ما ذكره
بعض الافاضل في دفع الاعتراض الذي ذكره بعضهم في باب الفضولي بان اجازة المالك في المستقبل
كيف تكون شرطا للتأثير العقد في الماضي مع ان الشرط لا يتاخر عن المشروط ولا يتقدمه بالفرورة
من ان الشرط هو كون المالك ممن يجيز البيع في المستقبل وهو امر ممكن حصوله حال العقد فان
اجاز المالك كشف عن تحقق هذا المعنى من اول الامر بل قد يعلم حصوله قبل تحقق الاجازة بعض
بالقراين وهذا الجواب ان لم يكن مرضيا عندنا لما فيه مما ياتي في مقامه ان شاء الله لكن الغرض
التنظير في التعبير والحاصل ان هذا المعنى اظهر الاحتمالات المذكورة واضعفها الاحتمال
الاول من الاحتمالين المذكورين في الذخيرة انه خلاف ظاهر ضرورة ان لفظة
كون العموم المستفاد من لفظة كل بالقياس الى ثلث ثلث وايضا الظاهر من العموم كونه جمعيا

لا احاديا فهو قد يسرة جعل الثلث نكرة محضة للعموم بالقياس اليها ولذا قال اي ثلث فهو خلاف
الظاهر فما ذكره من الاشكال في ترجيح احد الاحتمالين على الاخر على وجه واضح غير واضح بل الواضح
ترجيح الاحتمال الثاني بعد توجيهه بما ذكرنا على الاحتمال الاول بل على ساير الاحتمالات التي
لم يذكرها ثم ان في المدارك بعد تسليم كون ظاهر الخبر عدم سلامة كل ثلث من صلواته عن
سهو الى ان يصدق هذا المعنى لا على الدوام الى انقضاء التكليف منع افادة الخبر الحصر
حيث قال اقصى ما يدل عليه الرواية عدم تحقق الكثرة بذلك وهو مطابق للعرف لا حصر
الكثرة في هذا المعنى انتهى وتبعه في الذخيرة بعد التنزل عما ذهب من اجمال الرواية كما تقدم
عبارته وتبعهما على ذلك سيد الرياض في شرحه ومولى المستند وقد بالغ هو قده في انكار الحصر
وافادة الخبر المفهوم حتى انه رده لرجوعه عليه فراجع اقول لا يخفى لمن له ادنى ذوق باساليب
الكلام ان الامام عليه السلام انما هو في مقام بيان اخس مراتب كثرة السهو واخفى افراد من كثر
ذلك عليه فمن كان سهوه اقل من ذلك فهو خارج عمن كثر سهوه فلا يتفرع على ذلك ان من كان
سهوه اكثر من ذلك ايضا فهو خارج ايضا عمن كثر السهو وهذا مراد من اثبت الحصر واعتبر المفهوم
فليس المراد حصر جميع افراد كثير السهو في ذلك حتى يقال ان المنطوق المثبت لفرد اخر لكون كلمة
من للتبعيض يناقض المفهوم الدال على انحصار جميع الافراد في ذلك فاعتبار المفهوم والحصر انما هو في
ثبوت فرد اخفى من هذا الفرد لا يخفى لكثير السهو بل اذا كان لكثير السهو اصنافا متعددة او انواعا
مختلفة او اشخاصا متكثرة لا ينافي ذلك كون الامام عليه السلام بصدد بيان اخفاها وادناها
مرتبة من مراتب كثرة السهو الغير المتناهية ولا يلزم من ذلك مجاز في قوله عليه السلام ممن فالمفهوم
المعتبر هنا انما هو بحسب المراتب النازلة فيقتضي المفهوم نفي مرتبة انزل من تلك المرتبة التي بينها
الامام عليه السلام لا نفي جميع المراتب حتى المراتب العالية والافراد الجلية الواضحة فمفهوم الخبر هو ان الرجل
اذا كان ممن يسهو في كل اربع او خمس او ست او سبع وهكذا فهو ليس ممن يكثر عليه السهو كما انا
كان الرجل ممن يسهو في كل اثنتين او في كل صلوة سهوا واحدا او سهوين او ثلثة او اكثر فهو

وجعل ايضا العموم المستفاد من الكل عموما بحسب افراد الثلث اي كل واحد واحد من افرادها وهو ايضا خلاف الظاهر منه

فهو ليس ممن يكثر عليه السهو بل هو كثير السهو بالاولوية القطعية مما ذكرنا ان كل من استظهر من
الرواية واحدا من الاحتمالات الاخر فلا بد ان يأخذه فردا اخفى من جميع افراد كثير السهو
فمن اقربها ظاهر الرواية ما استظهرناه كما هو مقتضى ما ذكرناه من كونه اخفى الافراد بحيث لا اخفى
منه في الفردية شيء اذ انكار ذلك انكار للوازم افراده مع ان من المقرر ان الافراد شيء
افراد لوازمه فحصل ان الاحتمالات المتطرقة في الرواية مع قطع النظر عما يتطرق فيها
من جهة مجمل لفظة ثلث اربعة احدها ان يسهو ولو مرة في ثلث صلوات اي ثلث كانت
وهذا الاحتمال مما لا قائل به لان ما في العنوان من قوله وقيل ان يسهو مرة في ثلث فرائض
ليس المراد به ان يسهو مرة في ثلث واحدة من اي ثلث كانت بل المراد ان يسهو مرة في كل ثلث
ومرجعه الى ما ذكرناه واستظهرناه من بين الاحتمالات كما لا يخفى ثانيها ان يسهو في كل واحد من ثلث
اي ثلث كانت وهذا هو احد اجزاء كلام الحلي قده حيث قال وحده ان يسهو في شيء واحد في فريضة
واحدة ثلث مرات فيسقط بعد ذلك حكمه او يسهو في اكثر الخمس اعني ثلث صلوات من الخمس
فيسقط بعد ذلك حكمه في الفريضة الرابعة انتهى ثالثها ان يسهو في مجموع كل ثلث ثلث ولو مرة
في كل منها بحيث لا يسلم شيء من ثلث صلوات من سهو ولو مرة وهذا هو المعنى الذي استظهرناه وفاقا
لجماعة من اهل النظر رابعها ان يسهو في كل واحد من كل ثلث اي يسهو في كل صلوة وهذا الاحتمال
استظهاره من الرواية لا يصح على الصناعة كما لا يخفى ولا قائل به اصلا فهذا الاحتمال كالاحتمال الاول
ساقطان فبقي الاحتمال الثاني والثالث الذي هو الظاهر ثم ان من جملته ما ان يسهو في شيء او
فريضة واحدة ثلثا فيسقط حكمه في المرة الرابعة او يسهو في ثلث صلوات فيسقط حكمه في الفريضة
الرابعة كما على قده ان اراد بذلك ان الرجل بعد ما تكرر له هذا السهو بالتفصيل المذكور يحكم
نفسه حالة توجب ان لا يسلم ثلث صلوات منه من السهو ولو مرة في ايام ولو الى سنة كان حينئذ من
جزئيات الضابط المستفاد من الرواية فلا وجه لرده ومنعه كما فعله المحقق في المعتبر حيث انكر هذا الحد
لعدم المستند فمستنده هو الخبر وان اراد بذلك عدم كونه كذلك بل اتفق له ذلك حالا ولو مضاده

اذ لا مستند له اما الخبر فواضح وكذا العرف لا يساعده ايضا فغاية الامر انه كان كثير السهو وانقضى
لا انه كثير السهو فعلا والمستفاد من الاطلاقات ايضا كونه كثير السهو بالفعل عرفا وذلك لان
هذا الرجل في سهوه الاول لم يكن كثير السهو قطعا فلا محالة كان الواجب عليه ترتيب آثار السهو
وكذا في الثاني والثالث كما اعترف به القائل واما في الرابع فلينبغي ان يعمل عمل كثير السهو فيه
اذ ليس كثير السهو بالفعل بل في الماضي ولا يجوز طرح احكام السهو في المستقبل وليس شيء من الاطلاقات
والتعليلات يفيد ذلك بل المستفاد منها بعد ارجاعها الى فهم العرف اشتراط كونه كذلك بالنسبة
بالنسبة الى المستقبل واما من حده بان يسهو في ثلث فرايض متوالية او ثلث مرات متوالية كما يفهم من كلام
ابن حمزة فان اراد كونه بحيث يجد من نفسه انه لا يسلم كل ثلث منه من سهو في المستقبل فيرجع الى
التحديد في الرواية وان اراد دخوله في هذا العنوان بمجرد ان اتفق له ذلك في الماضي فنحو كما عرفت
ومن حده بالعرف فهو يساعده فيما ساعد الخبر ومع التخالف كما لو فرضنا ان العرف يحكم بان من لا يسلم
له كل اربع صلوات منه من سهو فهو ممن يكثر عليه السهو وقد عرفت ان الخبر بنفسه فالمتبع هو الخبر اذ
لا حكم للعرف في قبال النص الصريح الصحيح بل هو المحكم فيما لا نص فيه كذا والاطلاقات معلقة على
العنوان المبنية بلسان الشرع فلا عبرة معه بالعرف فيها ايضا فما ذكره جماعة من ارجاع الحكم الى العرف
مطلقا كما ترى والحاصل ان اقل ما يصدق به الكثرة هو المحدود في الرواية فان امكن ارجاع سائر الحدود
اليه فهو والا فلا عبرة بها الا ترى ان من سهو ثلث مرات متوالية في ثلث فرايض قد يعلم من نفسه
انه كان على سبيل البخت والاتفاق فهو بعد ليس على تلك الحالة فهذا لا عبرة به وقد يعلم من نفسه
او يظن من حاله انه تجربة انه لا يسلم كل ثلث صلوات منه الى ايام من السهو وهذا هو المعتبر فلا
يلتفت الى حكم سهوه في المرة الرابعة الى ان تزول عنه تلك الحالة وقد يشك ولا يدري انه
في المستقبل على اي حالة ولا يبعد ان يقال انه كذلك ايضا نظرا الى ان مثله في الاغلب يكون على حالة
لا يسلم كل ثلث صلوات من السهو فهو وان كان شاكا في وجود تلك الحالة الا انه لو التفت الى
هذه الغلبة يظن من نفسه وجود تلك الحالة فهو ايضا كثير السهو وبالجملة العبرة باحراز هذه الحالة

لان الفرض ان الماضي لا يعيد وغيرهم نقله
على ان الحالة الماضية ولو ان ما
في المستقبل يوجب كونه كثير السهو
في الماضي

ولكن

ولكن غالبا الا انه بعد تكرر السهو منه في الماضي بحيث يكشف عن وجود تلك الحالة فيه لدى
بملاحظة الغلبة في المستقبل قطعا او ظنا ثم اني اجد في المقال كي اشرح به الحال فاقول ان من عرف
كثير الشك من صدر عنه الشك على خلاف المعتاد كاكثر الناس او من شك ثلث مرات
متواليات كابن حمزة او من شك في فريضة مثلا مرات كاكثر الحنفي كابن ادريس فنقول
لو فرضنا رجلا شك في صلواته الماضية اكثر من مائة مرة فاما ان نحكم بانه لا يلتفت الى الشك
في المستقبل وان علم بانقطاع تلك الحالة عنه نظرا الى ان الشارع جعل كثرة الشك في الماضي سببا
لانقطاع احكام الشك في المستقبل بحيث حتى في صورة العلم بارتفاع تلك الحالة بحيث
لو صدر عنه الشك في المستقبل لكان من باب البخت والاتفاق او نحكم بانه لا يلتفت
الى كثرة شكه في الماضي الا ان يكون الآن على حالة كذلك كي يكون تلك الحالة سببا لارتفاع
احكام الشك في المستقبل والاول لا مستند له الا ما ورد من الاخبار الامرة بالحفظ بعضها
بالمضي في الصلاة عند كثرة السهو والشك واخرى منها بالحصى والخاتم عند ذلك وثالثة
منها بالطعن بالفخذ الايسر بالاصبع اليمنى المسبحة الى غير ذلك وشيء منها لا ينهض حجة له
اذ ظاهرها كون الانسان بالفعل كثير الشك لا انه كان وانقضى والثاني يقتضي الحالة المفروضة
فيه على الخفاء فقد يكون بحيث يعلم او يظن معها كونها موجبة لان لا يسلم شيء من صلواته
المستقبلة من الشك بان يكون كلما صلى صلاتين شك في احديهما لا محالة وقد يكون بحيث لا يسلم
معها ثلث صلوات متوالية من الشك بان يكون كلما صلى ثلث صلوات متوالية فلا محالة شك
في احديها وقد يكون بحيث لا يسلم معها اربع صلوات المتوالية وهكذا او يحتمل ذلك ولا يخلو اما ان
تتعين له مرتبة من تلك المراتب بعينها او نجد له حدا هو الميزان له في معرفة تلك المراتب اولا
تتعين له مرتبة بل يكفي ان وجد في النفس حالة توجب ان يشك في المستقبل فلا يلتفت الى الحكم
وهذا الاخير بعد انه احالة الى المجهول قول بلا دليل ولا بد فيه من تعيين ميزان فان عينت له
المرتبة الاولى او الثانية لوضح خروج اكثر افراد كثير الشك لان الغالب ان كثير الشك لا يبلغ مرتبة

بالحفظ

ضمنى

بعض

هذين

شكه الحدين الحدين وان تعين له كونه بحيث لا يسلم له اربع صلوات او خمس صلوات
في المستقبل عن الشك فقد خولف مفهوم الصحيحة المصرحة في نفي كون ذلك حد الكثير الشك
وان عين له كونه بحيث يشك في المستقبل زائدا على ما تعارف الناس فهذا الحد لا يعطي
الا ان افراده الواضحة حكمها واضح عند الكل وله افراد خفية يشك في شمول هذا الحد لها مع ان
هذا الحد انما يستقيم فيما لم يوجد فيه اذ الحكم فيما لا نص فيه هو العرف واما مع وجود النص كما في
المقام فلا مسرح للحدود العرفية المخالفة له ولو احيانا والمناقشة في الخبر تارة بانه مجمل
واخرى بانه لا مفهوم له وثالثة بان حمله على هذا المعنى يوجب لغويته نظرا الى انه لو كان
المراد كل ثلث صلوات يجب على المكلف على التعاقب الى انقطاع التكليف لزم انتفاء حكم الكثرة
وسقوطه بالمرة مدفوعة جدا خصوصا الاخيرة اذ ليس المراد كل ثلث صلوات صدر الى انقضاء التكليف
بل ولا الى سنة او الى شهر بل كلما يصدق هذه القضية عرفا كما صرح به الشهيد قده في ذكرى
ولا يبعد صدقها الى يومين فيكون الرجل كثير الشك الى يومين مثلا والسر في ذلك ان الخبر
من هذه الجهة ساكتة لا اطلاق ولا عام بحسب الازمان كما لا يخفى ولا يتوهم ورود الخبر في مقام بيان
تحديد الشك بالنسبة الى الصلوات الماضية لا المستقبلة اذ ذلك خلاف صريح كلمة يسلم
الدالة على الاستمرار التجددي من زمان الحال الى الاستقبال فالخبر ظاهر ان لم يكن صريحا
في كون الرجل بحيث لا يسلم بعد ذلك في الازمنة المستقبلة كل ثلث صلوات من الشك لا انه
كان في الماضي كذلك بل الخبر ساكت عن حاله في الماضي بالكلية والحاصل ان هنا مقامين من الكلام
احدهما ان هذه الحالة المذكورة يحدث باي نحو من الاسباب او يكشف عنها اي شيء من الامارات وثانيهما
ان هذه الحالة استعدادها على اي نحو من الوجوه والخبر ساكت عن المقام الاول راسا بل هو مبين
لاستعداد الحالة بعد حدوثها على نحو خاص قد عرفته مما بيناه لكن القوم ظاهرهم التعرض لبيان
المقام الاول من غير نظر الى الثاني فلعلهم احالوه الى ما هو واضح عندهم من غرضهم بيان ما هو السبب الاغلبي
لحدوث هذه الحالة واذا لا منافاة للخبر الصحيح ولا مرجع الا هو فالمناط هو احراز الرجل الحالة

كثيره

الحالة المذكورة فيه باي سبب كان ولو من دون تكرر الشك له فان صلى عدة ثلث صلوات
ولم يسلم كل ثلث منها من الشك ففي جميع ذلك يمضي في صلواته ولا يرتب احكام الشكوك
وان صلى ثلث صلوات خالية من الشك فبمجرد ذلك لا يصح ان يحكم بخروجه عن كثير الشك
اذ ربما يكون السلامة من الشك في هذه الصلوات بمحض الاتفاق فالحكم بخروجه عن كثرة الشك
مبني على العلم بزوال تلك الحالة منه فاذا سلمت له ثلث صلوات او اكثر منه من الشك
قبل الحصول حالة بالنسبة الى الصلوة التي يريد ان يدخل فيها فان وجد من نفسه تلك الحالة
بنى عليها اذا اتفق له الشك في هذه الصلوة وان وجد زوالها منه رتب على الشك حكمه وهكذا
وبالجملة العبرة بكون المصلي حال الشروع في الصلوة متصفا بهذه الحالة او ضدها لا المضي والاستقبال
ثم انه قد عرفت ان في صحيحة ابن ابي حمزة احتمالين من التفسير ذكرهما الشهيد قده في ذكرى و[illegible]
في الذخيرة وقد نقلنا كلام الثاني ومحصل الاول ان يكون الثلث كالعموم بالقياس الى [illegible]
كان العموم بالقياس الى احادها الثلثة كما في قولك اشتريت كل عبد في مقابل بعضه فالمراد
كون الرجل ساهيا في كل واحد من احاد ثلثة متوالية اي ثلث كان ومحصل الثاني ان يكون
العموم بالقياس الى الثلث فالمراد كونه ساهيا في كل فرد من افراد الثلث على سبيل الاستغراق
بحيث لا يسلم شيء من افرادها من سهو صادق عليه ولو مرة وليس المراد استمرار ذلك الى انقضاء العمر
بل الغاية فيه موكول الى العرف كما صرح به جماعة منهم الشهيد قده في ذكرى والصحيح هو الاول كما ذكره
الى تحديد ما هو السبب او الكاشف لحدوث وصف كثرة الشك في المكلف لا الى تحديد ما هو
المناط في الحكم بعدم الالتفات نعم ما هو السبب او الكاشف والاصحاب بين من تعرض لبيان
ما هو السبب او الكاشف لتحديده بما ينطبق على الاول كما صرح ابن حمزة ره في الوسيلة
على ما حكاه عنه الشيخ والمحقق والعلامة في المختلف والشهيد في الذكرى وهذا ظاهر
القاضي في المهذب وابن ادريس في السرائر حيث عد من اقسام السهو الذي لا حكم له الذي
يكاثر ويتواتر والشيخ في ط والشهيد في ذكرى حيث قال بعد نقل الخبر وظاهره التكرار

وضعها اذ ذكرناه من ان يكون
بحيث لا يسلم في المستقبل كذا
وكذا او على الثاني فان المراد
المقيد بعد ما هو المناط
في الحكم بعدم الالتفات

ثلثا والعرف قاض بذلك مع توالي الشك وبين مرجح بما ينطبق على الثاني كما
في الجامع حيث علق الحكم على من كان ممن يسهى في كل ثلث وليست عبارته محتملة للوجهين
كالخبر للفرق بين ما هو من قبيل الخطاب الشفاهي كالخبر وما هو من باب تصنيف المصنفين
لأن احتمال خلاف الظاهر في الأول متطرق بخلاف الثاني وبين من يظهر منه انه علق الحكم
بعدم الالتفات بما هو مضمون الخبر على التفسير الثاني احتمالا كالشهيد في ذكرى او جزما
كأبي العباس بن فهد في الموجز والصيمري تلميذه في كشف الالتباس والكاظمي في شرح
الجعفرية والمحقق الثاني في شرحه حيث الحقوا بعدما ذكروا ان كثرة الشك تحدث
بثلثة شكوك متوالية اعتمادا عليه كغير المحقق الثاني وبناء عليه كهو حكموا احتمالا
كالشهيد او جزما كغيره بان الكثرة تزول بسلامة ثلث صلوات متوالية من الشك
قال في ذكرى وهل يكتفي في زوالها بتوالي ثلث بغير شك يحتمل ذلك تسوية بين الذكر
والشك ووجه ان هؤلاء انما علقوا الحكم بعدم الالتفات بما هو مضمون الخبر على التفسير
الثاني ان هذا المعنى لازم لما طرأ زوال الكثرة بسلامة ثلث متوالية من الشك لأنه
مرجع التفسير الثاني الى موجبة كلية نقيضها سالبة جزئية فاذا كانت السالبة الجزئية
مناطا للحكم بزوال الكثرة فيحكم فيه بالالتفات الى حكم الشك فلابد ان يكون مناطا
الحكم بعدم الالتفات الى حكم الشك نقيضها وهي الموجبة الكلية التي هي مفاد الخبر
على التفسير الثاني فقولنا يسهو في كل ثلث نقيض لقولنا لا يسهو في ثلث ما فاذا كان
الثاني مناطا للحكم بالزوال الموجب للحكم بالالتفات فلابد ان يكون الأول مناطا
للحكم ببقاء الكثرة الموجب للحكم بعدم الالتفات وهذا ظاهر لمن تدبر لكن يرد
على هؤلاء اشكال وهو ان الشهيد مثلا حمل الخبر على التفسير الأول حيث قال ظاهره
تكراره ثلثا وحكم بان العرف يطابقه ايضا ثم جعل المناط في الزوال ولو احتمالا سلامة
ثلث من الشك وهو يشعر بالنظر الى الملازمة المذكورة بانه حمل الخبر على التفسير الثاني ولو

ثلث

ولعل الأصح ان الجمع بين التفسيرين غير ممكن فاذا كان مفاد الخبر هو الأول فهو ظاهر لا يستند
احتمال زوال الكثرة وان كان المستند في احتمال الزوال هو التفسير الثاني فهذا مناقض لحمل الخبر
على الأول اللهم الا ان يقال انهم حملوا الخبر على التفسير الأول ومستندهم في زوال الكثرة بما
ذكر ومحقق الملازمة بين حدوث الكثرة بثلث مرات من الشكوك وبين زوال الكثرة بثلث
صلوات بغير شك كما يرشد اليه قول الشهيد قده تسوية بين الذكر والشك فمراده انه كما تحدث
الكثرة بثلث مرات من الشكوك كذلك يتحقق زوالها بتحقق زوالها بعدم الشك في ثلث وذلك
هو معنى الذكر لكن فيه انا لو سلمنا ان زوال الكثرة بسلامة ثلث من الشك لازم لحدوثها
بثلث مرات من الشكوك المتوالية نقول انه سلامة ثلث من الشك اذا كانت سببا للزوال
ومناطا للحكم بالالتفات فلابد ان يكون الشك في كل ثلث مناطا للحكم بعدم الالتفات
ايضا للملازمة ومن المعلوم ان من شك في كل ثلث يكون ذكره اكثر من شكه فلابد ان
لا يكون كثير الشك وهو باطل وبعبارة اخرى كلما كان ثلث مرات من الشك سببا لحدوث
الكثرة كان ثلث مرات من الذكر سببا لزوالها للزوم التسوية بين الذكر والشك وكلما كان
ثلث مرات من الذكر سببا للزوال كان الشك في كل ثلث سببا للبقاء وكلما كان الشك في
كل ثلث كان الذكر اكثر من الشك وكلما كان كذلك كان اللازم زوال الكثرة بطريق اولى
بطريق اولى لحصول زوالها عند التساوي فكلما هو سبب للبقاء وهو الشك في كل ثلث سبب للزوال
بطريق اولى في صورة التساوي فيلزم التناقض وكيف كان فالمختار في المسألة ان المناط في عدم
الالتفات الى حكم الشك هو كون الرجل بحيث يجد من نفسه قبل الشروع في الصلاة انه يسهو لا محالة
في كل ثلث صلوات منها ولو في ايام بل اقل كاليومين فاذا وجد من نفسه تلك الحالة فشك
في صلاته وجب عليه المضي وان وجد ضد ذلك بان وجد انه يسلم ثلث صلوات منه من الشك
فشك يجب عليه الالتفات فاذا فرغ من تلك واراد ان يشرع في اخرى فان وجد الحالة الأولى
من نفسه مضى او الثانية فليلتفت وهكذا ولا فرق في ذلك بين احوال تلك الحالة من تجدد

الشك مثلاً في الماضي ومع احتمال انصراف الحكم الخارج لما عرفت من ان الصحيحة على التقرير الثاني ناظرة الى تحديد
ما هو المناط في الحكم بعدم الالتفات ساكتة عن حال حدوث وصف الكثرة فعلى هذا لا يجب
ان يكون هنا شكوك متوالية في الماضي كي يحدس بتلك الحالة فتدبر ثم ان هنا امورا
ينبغي التنبيه عليها الاول انه هل يختص الحكم بعدم الالتفات عند كثرة الشك بصورة
الاختيار بان لا يكون هناك ضرورة من خوف او هم او حزن او مصيبة الجأته الى الحالة التي
كثرة الشك بل كانت الحالة الموجبة للكثرة حالة شيطانية او يعم فيها ام لا بل المناط
كون الانسان على حالة توجب الشك على النحو المذكور من غير فرق بين استنادها الى الخبيث
او غيره من الامور المذكورة وجهان بل قولان صرح المحكي عن ابي فهد والصيمري في المحرر وغيره
كشف الالتباس ويحكى التسمية عن بعض هو الاول وظاهر الاكثر هو الثاني وهو المختار
اذ ما يمكن الاستدلال به للاول وجوه من دعوى انصراف الاخبار الى صورة الاختيار او ان
ظاهر التعليلات المختصة بكون الحالة من الشيطان اوجبت تقييد الاخبار بغير صورة
كونها من الخبيث وذلك بعد تسليم كونها علة حقيقية للحكم لا يجب اطرادها او ان التعليلات
والاطلاقات متعارضان لدوران الامر بين ابقاء التعليلات على ظاهرها من كونها علة
حقيقية يجب اطرادها كي يقيد بها الاطلاقات وبين ابقاء الاطلاقات على ظاهرها
من كونها غير مقيدة كي يلزم حمل التعليلة على الحكم الغير المطردة ولا ترجيح فيتوقف ويرجع
الى الاصل المقتضي للالتفات الى حكم الشك والكل كما ترى اما الاول فلعدم تحقق شرط الانصراف
وهو كون الخارج عن حكم الاطلاق من الافراد النادرة ضرورة ان الانسان كثيرا ما يقع
في حالة توجب السهو والنسيان لما هو عليه من الهموم والغموم والاحزان واما الثاني
فلوجهين احدهما دعوى ان كلا من الشيطان ولا وقت يحدون وقت غاية الامراض الخبيث
ليغتنم الفرصة عند تراكم الهموم ليجانب نظام الاضطراب فلا منافات بين التعليلات
والاطلاقات كي يقيد احدهما بالاخر ثانيهما ان الحكمة في تشريع هذا الحكم هو التخفيف

سهو

على المكلف

على المكلف ولا فرق في ذلك بين الحالتين فالتعليلات حكم غير مطردة واما الثالث
فلمنع التعادل الموجب للتوقف بل ابقاء الاطلاقات وحمل التعليلات على الحكم ارجح
من العكس بعد ان الغالب في التعليلات الشرعية هو ذلك فظهر من ذلك كله ان مستند
المختار هو اطلاقات الاخبار المعتضدة بالشهرة والشريعة السمحة السهلة مع عدم
ما اوجب تقييدها بعد ان الغالب في التعليلات كما عرفت وان كانت المسئلة بعد ذلك غير
خالية عن الاشكال فتامل الثاني هل يختص الحكم بعدم الالتفات بما اذا احرزت الحالة
المذكورة من تكرار الشك ثلثا فصاعدا كما هو خيرة جماعة ممن عرفت ام يحكم بعدم الالتفات
بمجرد احراز تلك الحالة من جهة السبب المذكور نادرا جدا فلا يعم الحكم من منع الانصراف
لمنع الندرة المذكورة وجهان وهذا لعله هو الاقوى الثالث ان الانسان اذا كان
كثير الشك في فعل بعينه او صلوة بعينها فهل يعرف حدوث الكثرة بتكرار
الشك ثلثا في هذا الفعل وهذه الصلوة ام هو امر موكول الى العرف وهل
المناط في الحكم بعدم الالتفات الى الشك في هذا الفعل المعين وهو كونه
على حالة توجب الشك في كل ثلث منها ام لا استفادة ذلك من الصحيحة بالدلالة اللفظية او
بتنقيح المناط ام لا وهل يجب الحكم بعدم الالتفات الى الشك في هذا الفعل المعين بتعديه
الى غيره من كل شيء او اشياء معينة ام لا فالكلام مقامات اما الاول فالحق الحاكم
فيه ان يحكم العرف بكون كثير الشك في هذا المعين ركوعها او سجودها او تشهدا او قرائة
غسلا او مسحا فجرا او ظهرا او عصرا الى غير ذلك فاذا حكم العرف بان الرجل كثير
السهو في هذا الفعل المعين فهو كثير السهو شرعا لكن لا لازم من اناطة معرفة الكثرة
بتكرار الشك ثلثا ان يلتزم هنا بذلك ايضا فكثير الشك في صلوة العيد هو من شك
في ثلثة اعياد متوالية في صلوتها فلا يعرف الكثرة الا بعد مضي اعياد ثلثة وكذا
الجمعة والفجر والالتزام بذلك بعيد جدا واما الثاني فحاصل القول فيه ان يكون الرجل

العمل

كما يظهر من الصحيحة الا ان الاطلاقات الاخبار خصوص الحكم [illegible] من غير فرق بين اسبابها وجهان وان كان دعوى [illegible]

ممن يسهو في كل ثلث عن هذا العمل المعين المفروض كونه كثير الشك بالنسبة اليه وهل هذا من
دلالة اللفظ الصحيحة ام من تنقيح المناط وجهان من امكان تقدير الحين للفظ ثلث بأن يعم الكل
بان كان الكلام اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلث ما ثلث كونه في الماضي كثير السهو
فيه فهو ممن كثر عليه السهو ومن ان الظاهر كون الحين هو خصوص الصلوات فالتعدي منها الى
اضافها والوقايع اخر واضافها بتنقيح المناط نظرا الى ان تقدير خصوص لفظ الصلوات و
لفظ غيرها اضافها لا يخرج عن شناعة فتدبر واما الثالث فالحق فيه انه اذا عرف الخصوصية
وان لحالة التي توجب كثرة السهو في هذا العمل المعين فلا وجه للتعدي منه الى غيره فلو عرف
من نفسه حالة توجب كثرة السهو في خصوص صلوة الفجر فلا وجه للتعدي منها الى صلوة الظهر
واذا شك في صلوة الظهر يلتفت الى شكه وذلك لان الامر بالمضي مختص بكثير الشك فيه
وهو في الفرض خصوص صلوة الفجر الا ان قيل ان كثرة الشك لو حصلت في الركوع مثلا فعلى ما ذكر
من عدم التعدي يجب الاقتصار على عدم الالتفات الى حكم الشك في الركوع ولا يتعدى منه
الى السجود او غيره وكذا لو كان في الافعال لا يتعدى الى الاقوال او في الاوليين لا يتعدى
الى الاخيرتين مع ان ظاهر اطلاقهم الاطلاق الى عدم الفرق بين اتحاد موارد الشكوك
واختلافها وايضا لو شك في ثلث صلوات او اربع او خمس او ست في ركوعها حاصل
له صفة الكثرة في الركوع ثم شك في السابعة في سجودها لم يجز له عدم الالتفات في هذا
الاخير مع ان اطلاق كلامهم يقتضي عدم الفرق ايضا بين اتحاد مورد الشك وعدمه قلنا
اتحاد مورد الشك له اقسام اذ قد يعلم انه اتفاق محض مع الاصلة حالة الشك ومع كل
افعالها او لعل لها الركوع مثلا او سجودها وقد يعلم ان الخصوصية في هذا المورد وقد يشك
بينهما فان كان الاول فلا عبرة باتحاد المورد او الثاني فلا يجوز التعدي منه او الثالث
ففي الحكم بالتعدي وعدمه اشكال من ان الالتفات اطاع الشيطان وتعويد له ومن ان ظاهر
الاخبار عدم الالتفات في مورد الكثرة خاصة واندراج مورد الشك هنا غير معلوم ومعلوم

عموم مادل على الالتفات سليم فتدبر الرابع اذا كثر سهوه فيما لا حكم للسهو فيه ثم شك فيما
له حكم للشك كما لو شك ثلثا او اكثر في نافلة او في اقل الركعتين او في افعال بعد التجاوز عن المحل ثم شك
في فريضة او في فعل قبل التجاوز فهل يحكم فيه بعدم الالتفات مطلقا او بالالتفات كذلك او فيه تفصيل
وجوه اوجهها الاخير من الفرق بين الشك الذي لا حكم له اصالة كالشك في النافلة او في
الفعل بعد التجاوز ففي الالتفات وعدمه وجهان من اختصاص الاخبار بما اذا كان المضي
موردا للكثرة وكلا يتصور هنا ومن اطلاق قوله اذا كثر عليك السهو فامض لان المفروض امكان
المضي في الرابعة وبين الشك الذي لا حكم له بالعرض لامارة داخلية كالترديد وان ذهابه
ظانا بعدما كان شاكا او لامارة خارجية كما اذا كان الماموم حفظ الماموم او بالعكس او منفردا
مع حفظ الغير بالخاتم والحصى او مع قيام البينة فان كان هناك امارة داخلية وجب عليه
العمل بالظن الحاصل بعد الشك وان تكاثر وتواتر لانه ليس بكثير الشك بل هو كثير الشك
والظن معا وان لم يكن هناك امارة داخلية فهو كثير الشك فتدبر الخامس اذا كان كثير
الشك في صلوات متوالية بان شك في ست صلوات شكا مستقرا ثم حصل له حالة التردد
في السابعة فلم يدر انه شك او هو اول مراتب الظن فالحق انه لا يجري عليه حكم كثير
الشك بالنسبة الى هذا التردد لحصول شك في الشك فالبناء على كثرة التردد محل المتيقن فيه وبأصالة
عدم الظن يحكم بانه شك فيجب ان يلتفت الى شكه السادس انه هل يتعدى في حكم كثير الشك
من مورد الاخبار المتقدمة الى غيرها من الطهارات والغسل في النجاسات ومن سائر العبادات او غيرها
ام لا وجهان بل قولان التعدي في الجملة مذهب الاكثر ولعل الوجه فيه بعد اختصاص الاخبار بالصلوة
عموم التعليلات الموجودة فيها المقتضي للتعدي الى كل عمل يكون الشك فيه حكم فبكثرة الشك فيه يرتفع
ذلك الحكم الا اذا كان هناك اجماع او نص خاص على خلافه الا ان الحكم معه لا يخلو من اشكال
اذ يمكن ان يقال ان عموم التعليل من العمومات الموهونة بكثرة التخصيص في كل مورد انجبر بعمل
الاصحاب كما اذا كان حاجة معتبرة كالوضوء والغسل والتيمم فيعمل والا كما في غسل النجاسات فلا او لا يخلو من

المواد مما اطبقوا فيه على العدم كما اذا كان كثير الشك في اصل الصلاة او اصل الطهارات
او اصل الغسل بل لو قيل به لا باس به ودعوى ان التعليل لا يبقى الا بلا حكم ولو سلم فالتعدي
من منصوص العلة لا دليل عليه كما ترى لعدم ظهورها في العلية واعتبار منصوص العلة على
ما بين في محله فراجع والله الهادي **لامعة** في نبذ من شك في النافلة بنى على الاكثر
وان بنى على الاقل كان افضل **قلت** ارتفاع حكم الشك في النافلة اجماعي بل ضروري
عندهم في الجملة فلا احتياط ولا سجود سهو اجماعا فالكلام في ارتفاع ساير الاحكام كتدارك
الشكوك في المحل وقضاء المنسي من التشهد والسجدة الواحدة وتحقيق المقام ان لنا عمومات احكام
الشك لتدرجها بدعوى شمولها للنافلة ايضا كعمومات البناء على الاكثر فان القدر المتيقن
خروج صلوة الفجر والمغرب والاولتين والجمعة منها فيبقى النافلة مندرجة تحتها ولنا معاقد
بعض الاجماعات انه لا سهو في النافلة كما عن الامالي ان من دين الامامية انه لا سهو في النافلة
فمن سها فيها بنى على ما شاء وعن التبيان والتهذيب الاجماع عليه حيث قال عندنا وكذا عن المنتهى
الاجماع عليه مستثنيا ابن بابويه حيث جوز البناء على الاقل والاعادة وان قال فهو لم اجد
شيئا من الاجماع ولا استثناء فيه وظني انه وهم نعم في ذكرة لا حكم للسهو في النافلة فلو شك في
عددها بنى على الاقل استحبابا وان بنى على الاكثر جاز ولم يجب سهو بركعة ولا سجود عند علمائنا
اجمع من الخلاف لا سهو في النافلة وبه قال ابن سيرين وقال باقي الفقهاء حكم النافلة حكم الفريضة
فيما يوجب السجود دليلنا اجماع الفرقة وايضا الاصل براءة الذمة فمن اوجب حكما فعليه الدليل
واخبارنا في ذلك اكثر من ان تحصى وعن الغنية الاجماع على انه لا حكم للسهو في النافلة ولا حكم لكثير
الشك ولا حكم لجبر السهو ولنا ايضا عدة من الاخبار المشتملة على نفي السهو في النافلة كصحيحة محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن السهو في النافلة قال ليس عليك سهو او شيء على اختلاف
النسخ والمرسل المتقدم في مسئلة لا سهو في سهو المشتمل على قوله عليه السلام لا سهو في نافلة وقد عرفت ان
العمومات الشاملة للنافلة بعمومها منصرفة لا محالة على خلاف ما في بعض الاخبار ان النافلة ليست كالفريضة كخبر

بيان الاصل

كخبر الصيقل عن الصادق عليه السلام في الرجل يصلي الركعتين من الوتر فيقوم فينسى التشهد حتى يركع
ويذكر وهو راكع قال يجلس من ركعته فيتشهد ثم يقوم فيتم قال قلت اليس قلت في الفريضة
اذا ——— ذكره بعدما يركع مضى ثم يسجد سجدتين بعدما ينصرف فيتشهد فيهما قال ليس النافلة
كالفريضة بيان ذلك ان قوله عليه السلام هذا دفع لما توهمه السائل من اشتراك حكم النافلة
والفريضة ومعلوم ان توهمه ليس الا من جهة العمومات المشتركة وليس المورد مخصصا لها لو كان كذلك
ظاهر الكلام نفي المشاركة بين النافلة والفريضة مطلقا وليس هذا مرادا من جميع الجهات قطعا
فالمقصود نفي المشاركة في بعض الاحكام لا محالة وحيث انه مجمل يسقط العمومات عن الحجية
بعد ان العام المخصص بالمجمل مجمل وفيه اولا امكان ان يقال ان المراد نفي المشاركة بينهما
في خصوص هذا الحكم دون غيره وثانيا ان توهم السائل ليس من جهة العمومات لوجهين احدهما
ان هذا الحكم لا يمكن تصويره في النوافل المتعارفة الثنائية فهذا الحكم في اصل الفريضة مختص
بالثلاثية او الرباعية وبعد الاختصاص كيف يمكن ان يكون وجه توهم السائل هو العموم ثانيهما
انه مناف لما صرح به السائل من انك قلت في الفريضة كذا وكذا ولو كان توهمه من جهة العمومات
لكان اللازم ان يقول انك قلت في الصلوة كذا وكذا لا في الفريضة خاصة فغرض السائل ليس
الا السؤال عن الالحاق في الحكم بعد علمه بان اصل الحكم مختص بالفريضة وجواب الامام عليه السلام
ناظر الى انه لا ينبغي للسائل تقييس النافلة بالفريضة لا الى صرف النظر عن العمومات المشتركة
في غير هذا الحكم اصلا ورأسا كما لا يخفى فيبقى هذه الاخبار العمومات اصلا ولا اجمال فيها ثانيا
فالحكم مما لا اشكال فيه فتدبر والله الهادي **خاتمة** في محل تدارك السهو بها واجتنابات
حيث ذكرنا **لامعة** في نبذ من تكلم ساهيا او تكلم في غير موضعه او شك بين الاربع
والخمس وقيل في كل زيادة ونقيصة اذا لم يكن مبطلا **قلت** هذا القول الاخير هو المحكي من
الشيخ في الخلاف عن بعض اصحابنا من الجواهر المفيد ان المشهور وجوبها لكل زيادة ونقيصة
وفي الذخيرة والرياض المشهور عدم وجوبها لكل زيادة ونقيصة وحكاه في محكي الايضاح عن ابن بابويه :

وفي الروضة والرياض نسبته الى الصدوق حيث اوجبهما على من لم يدر زاد في صلوته ام نقص
وظاهر المحكي كونه نسبته الى الجعفي وحكي عن مهذب البارع وفي محكي الدروس لم نظفر بقائله
ولا بمأخذه واختاره العلامة في عدة من كتبه كالمختلف وكذا ولده في احتمال والفخر في الايضاح والشهيد
في اللمعة وكذا وابن فهد في الموجز والصيمري في الكشف والمحقق الثاني في الجعفرية والبهائية
وحكي عن الروضة والمقاصد العلية والهلالية وتعليق النافع والتنقيح وارشاد الجعفرية والدرة
السنية والجواهر المضيئة وغاية المرام وتردد المحقق في يع والمعتبر والنافع واستدل غير واحد
بما رواه الشيخ عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن سفيان بن السمط عن ابي عبد الله عليه السلام قال
تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك او نقصان وفي المدارك لكن الرواية ضعيفة السند
بالارسال وجهالة الراوي وفي الذخيرة وفي الرواية خلل من حيث الارسال وجهالة الراوي
الا ان الصحة الى ابن ابي عمير يجبر هذا الضعف قال استاد المجتهدين في حاشية المدارك ان ابن
ابي عمير من اصحاب الاجماع ولا يروي الا عن ثقة وفي مراسيل ابن ابي عمير بحكم المسانيد لانه
ممن لا يروي الا عن ثقة فسفيان بن السمط ثقة عنده وعند غيره من العصابة وانكارهم لا عمل
الان فتامل واستدل العلامة ايضا بصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر اربعا
صليت ام خمسا ام نقصت ام زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد
فيهما تشهدا ضعيفا وهنا احتمالان احدهما ان يكون قوله ام نقصت ام زدت عطفا على قوله
صليت فالمعنى اذا لم تدر اصليت اربعا ام خمسا ام نقصت ام زدت فيكون ام نقصت كما
هو ظاهر ام المتصلة عطفا على معمول تدري ثانيهما ان يكون عطفا على فعل الشرط وهو كما ترى بعيد
لان ام المتصلة لا بد من وقوعها بعد الهمزة ولم تجئ بمعنى او فقط وان زعم الجوهري مجيئه بالعكس
وكيف كان فالاحتمال الاول اظهر وعليه فيحتمل وجوها احدها ان المراد الشك في النقيصة وعليهما
والزيادة كذلك من غير علم اجمالي ثانيها ان المراد الشك في الزيادة مع العلم الاجمالي بالثالثها
الشك في النقيصة والزيادة معا وعدمهما من دون علم اجمالي بوجود احدهما على الجميع على المطلوب ظاهرة

خفيفا

والنقيصة

ظاهرة اما على العطف على فعل الشرط فظاهر واما على هذه الاحتمالات الثلثة فلان وجوبهما في
الشك سواء كان مع العلم الاجمالي او بدونه يقتضي وجوبهما مع العلم التفصيلي بالزيادة
والنقيصة بالاولوية الجلية كما قيل لكن في المدارك قيل واذا وجب في الشك في الزيادة والنقيصة
فوجوبه لتيقنهما اولى وفي هذه الاولوية نظر لما تقدم تقريره مرارا وفي الذخيرة بعد ذكر الرواية
الاولى بلفظها يمكن حملها على الاستحباب جمعا بين الاخبار والثانية غير دالة على المدعى وما ذكر من
الاولوية ممنوع على ان احتمال الاختصاص بالشك في الركعات فيها غير بعيد انتهى وفي المدارك
ويدل على ذلك ايضا ما رواه الكليني في الحسن عن زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول اذا
شك احدكم في صلوته فلم يدر ازاد ام نقص فليسجد سجدتين وهو جالس وسماهما رسول الله
صلى الله عليه وآله المرغمتين وما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضيل بن يسار انه سأل ابا عبد الله
عليه السلام عن السهو فقال من حفظ سهوه فاتمه فليس عليه سجدتا السهو وانما السهو على من لم يدر
زاد في صلوته ام نقص منها واطلاق صدره وان كان منافيا للاستدلال الا انه محمول على صورة
علم لزوم الزيادة كما اذا حفظ سهوه عن التشهد قبل تمام القيام وعن القراءة قبل اكمال الركوع
وعن الركوع مع ما بعده قبل الدخول في السجود الى غير ذلك انتهى وفي موثقة بل قد يدل عليه ايضا
موثق عمار سئل الصادق عليه السلام عن السهو ما يجب فيه سجدتا السهو قال اذا اردت ان
تقعد فقمت او اردت ان تقوم فقعدت او اردت ان تقرء فسبحت او اردت ان تسبح
فقرات فعليك سجدتا السهو وليس في شيء مما يتم به الصلوة سهو ولعل يعني عدم الفرق
ما بين الفصل بين القراءة والتسبيح اشهى ويمكن دعوى ان المذكورات فيه من باب المثال كما يظهر
من سوقه ويمكن ان يستدل عليه ايضا بما رواه منهال القصاب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسهو
في الصلوة وانا خلف الامام عليه السلام فقال اذا سلم فاسجد سجدتين ولا تهب ويعمهم خلاف الاجماع
انه لا يوجب السهو ولو نقصانا بعد التدارك فيدور الامر بين التخصيص وحمل الامر على مجرد
الطلب ولا نسلم رجحان الاول في مثل المقام فتدبر وبما رواه الصدوق عن صفوان بن مهران

الجمال باسناده ظاهر الصحة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن سجدتي السهو فقال اذا نقصت
فقبل التسليم واذا زدت فبعده قال الصدوق اني افتي بهما حال التقية والتقريب في الخبر ان
حمل على التقية لكنه للضرورة تتقدر بقدرها وهو كون التفصيل لاجل التقية واما اصل
الحكم وهو لزوم سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة المستفاد من القضيتين الشرطيتين فلا باعث للتصرف
فيه ذلك اصلا وما رواه الشيخ عن سعد بن سعد الاشعري في الصحيح عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال في سجدتي
السهو اذا نقصت قبل التسليم واذا زدت فبعده ولكن عموم هذين الخبرين كسابقهما فيجري فيهما
ما قلناه فيه هذا والاقوى في المسئلة عدم ثبوت هذه الكلية اذ هذه الاخبار معارضة بما هي
اكثر منها عددا واوضح دلالة فيسقط بها هذه او يتساقطان فيرجع الى الاصل مثل صحيحة محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلام قال ان الله عز وجل فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن
ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد تمت صلوته ولا شيء عليه وقد روى
الصدوق في عن زرارة عن احدهما مثله فيدل بعمومه اللفظي على عدم وجوب سجدتي السهو
عند نقصان القراءة سهوا ومثل ما رواه الصدوق عن زرارة في الصحيح قال قلت له يعني ابا جعفر
رجل نسي القراءة في الاوليين فذكرها في الاخيرتين فقال يقضي القراءة والتكبير والتسبيح
الذي فاته في الاوليين ولا شيء عليه ثم حمل قضاء المذكورات على التقية لا ينافي دلالة قوله
لا شيء عليه على نفي وجوب السجدتين ومثل صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته
عن رجل يصلي خلف الامام لا يدري كم صلى هل عليه سهو قال لا وان كان هذا العموم مخالفا للاجماع
لوجوبهما في مواضع من الزيادة والنقصان والشك فيها ومثل صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل
جهر بالقراءة فيما لا ينبغي ان يجهر فيه او اخفت فيما لا ينبغي الاخفات فيه فقال ان فعل ذلك
متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة وان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء
عليه وقد تمت صلوته ونحوه صحيح اخر عن زرارة ايضا فهذه الاخبار تدل على عدم الوجوب
بالعموم اللفظي وهنا طائفتان منها دالتان على ذلك من جهة الاطلاق او السكوت في مقام البيان:

مثل ما رواه

مثل ما رواه الشيخ عن علي بن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا قمت في الركعتين ولم تتشهد
فذكرت قبل ان تركع فاقعد وتشهد وان لم تذكر حتى تركع فامض في صلوتك كما انت فاذا
انصرفت سجدت سجدتي السهو الخبر فان التفصيل قاطع الشركة وهذه الطائفة كثيرة جدا كموثقة
منصور بن حازم ورواية معاوية بن عمار وموثقة ابي بصير وموثقة سماعة المذكورات في
مسئلة نسيان القراءة ورواية عبد الله القداح ورواية علي بن يقطين المذكورتين في نسيان
ذكر الركوع وحسنة اسمعيل بن جابر وصحيحة ابي بصير وصحيحة سليمان بن خالد وصحيحة عبد الله بن
ابي يعفور وحسنة الحلبي المذكورات في مسئلة نسيان السجود قبل ان يركع وصحيحة عبد الله بن
ابي يعفور وموثقة عمار وحسنة الفضيل بن يسار وحسنة الحسين بن ابي العلاء ورواية محمد بن
علي الحلبي وفيها سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصلوة فينسى التشهد فقال
يرجع ويتشهد قلت ايسجد سجدتي السهو فقال لا ليس في هذا سجدتا السهو وهذا الخبر وان
كان من المطلقات فيمكن حمله على التذكر قبل كمال القيام الا ان هذا الحمل في غاية البعد مع
ان السؤال عن حكم نسيان التشهد قبل القيام وفي اثناء النهوض ابعد كما لا يخفى فمثل هذا
الخبر لا يقصر عن العمومات اللفظية ورواية محمد بن منصور المذكورات في مسئلة نسيان
ذكر السجدة او التشهد وصحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة عبيد بن زرارة وموثقة
عمار وحسنة الحسين بن ابي العلاء ورواية ابن مسلم المذكورات في مسئلة نقصان الركعة
فما زاد سهوا فالجمع بين هذه الاخبار والاخبار السابقة على وجهين احدهما ان يحمل
هذه الاخبار مطلقاتها على انها واردة في مقام بيان تمام المراد وعمومها على ارادة نفي غير
سجدتي السهو كالاعادة والاثم ونحو ذلك ثانيهما ان يحمل الاخبار السابقة على ارادة
مجرد الطلب المشترك بين الوجوب والندب ليجامع موارد الوجوب والاستحباب ويساعد
على ذلك تسميتهما بالمرغمتين المشعرة بعدم الوجوب خصوصا بعد التعليل بذلك في موارد
لا يحكم فيها بالوجوب اجماعا كالشك بين الاثنين والاربع الا انه يبعده مضافا الى ندرة

فتشهد

صحيحة

استعمال الامر او ما في معناه في مطلق الطلب والى منافاته لكون السؤال في بعضها عما يجب فيه السهو
والظاهر على بعضها الآخر ان استعمال الامر في مطلق الطلب غير صحيح لان الطلب وهو الحادث في النفس
شخص خارجي واحد فصحيح الاشتراك بينهما بل التحقيق انها حقيقة واحدة والامتياز انما
هو بالشدة والضعف فما به الاشتراك عين ما به الامتياز كما في الوجود عند اهل الوحدة نعم فرق
بين بين الاخبار والانشاء اذ في الاول يمكن الاخبار عن بعض ما في ضميره فيقول كذا مطلوب
من غير ان يبين انه على الوجوب او الاستحباب بخلاف الانشاء فان المنشأ ليس الا الموجود بالصيغة
فليس كليا بعد ان الكلي لا وجود له في الخارج من حيث هو كلي ضرورة فلا معنى لان الموجود بالصيغة
هو كلي الطلب لا ان لا انفصال فاما الا هل الانفصال فان الطلب ليس الا اظهار ما في الضمير بالصيغة
ففيه نوع من الاخبار ولذا قد يكون الارادة الكشف فيهما باللفظ غير مطابقة للارادة في نفس الامر
كما في امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط فانه جائز على التحقيق لكن الامر فيه ابتلائي وهو امر حقيقة
فاذا كان الانشاء شائبة من الاخبار امكن ان يكون غرض الآمر اظهار بعض ما في الضمير لا تمامه
كما في الاخبار فصح استعمال الامر في مجرد الطلب بل التحقيق على ما اصرناه في كتابنا الجوامع
تبعا لما ذهب اليه بعض الاعاظم وضع الامر لذلك الجامع وان كان ظاهرا في الوجوب من جهة
الاطلاق وكيف كان فلا مانع من حمل الامر على مطلق الطلب ولفظ الوجوب الواقع في السؤال
على معناه اللغوي وان ابيت عن هذا الحمل فنقول التعارض بين هذه الاخبار والاخبار السابقة
تعارض الظاهرين من دون مزية لاحدهما على الآخر نظير تعارض غسل الجمعة وينبغي غسل يوم
الجمعة والجنابة في مثله الرجوع الى المرجحات ولما كان هذه اكثر عددا او اصح سندا فتقدم ومع
التنزل تتساقطان فيرجع الى اصالة البراءة حتى لو قلنا بان السجدتين من شرائط الصحة اذ المختار
مع الشك في الشرطية او الجزئية ايضا هو ذلك وايضا كون ابن ابي عمير من اصحاب الاجماع لا يفيد
الا في صحة ما يرويه هو بنفسه لا ما بعده الى الامام ولا ما قبله كما صرح به جماعة ممن تأخر وفاقا
لمن تقدم انه هنا ظاهر معقد اجماعهم لا ان الجماعة كلهم صحيح الحديث كما هو مفاده عن نادر.

ويذهب جماعة من المتأخرين ولذا توهم بضعف كثير مما هو او غيره من اصحاب الاجماع في نظر
كما وقع ذلك للفاضلين كثيرا وكونه ممن لا يروي الا عن ثقة لم يثبت والا لما قال في
ترجمته انه لا يرسل الا عن ثقة اذ الاولى مغن عن هذا والمعروف انه من الذين لا يروون الا عن الثقة
هو البزنطي وجعفر بن بشير وصفوان بن يحيى كما في العدة وصفه بانه لا يروي الا عن ثقة كما في التعليقة
ايضا ولو ثبت لا يجدي الا في خصوص من يروي ابن ابي عمير عنه وهو هنا بعض اصحابنا لا سفيان
ابن سمط فلعله هو تبعا لما في حاشية المدارك من تصحيح الخبر بمجرد ذلك كما ترى وقد وقع مثله
للاستاد المجتهد البهبهاني قدس سره كثيرا والراجح مع ان حمله على نقصان الركعة والزيادة فيها غير بعيد جدا
بعد النص حمله على الاستحباب او مجرد الطلب في اما صحيحة الحلبي فمحمول على الزيادة
والنقصان في الركعة قطعا بقرينة فتشهد وسلم اذ ليس المراد الا تشهد الصلاة فلو كانت
الزيادة والنقصان اعم لم يستقم واما صحيح فضيل فظاهره اختصاص الحكم بالنقيصة اذ ظاهر صدره
عدم الوجوب في مقام تذكر السهو فقد ذكر سواء كان هناك زيادة ام لا فظاهر ذيله بقرينة
المقابلة اختصاصها بما اذا لم يعلم انه نقص عن صلاته شيئا ام لا ولفظ الزيادة غير قادح في ذلك
بعدما يرى في العرف كثيرا يقال ان فلان لا يدري زاد او نقص والمقصود انه اكمل ما كان عليه
او نقص ان قيل فالواجب حمل موثق عمار على النقيصة ايضا اذ في ذيله ليس في شيء مما يتم
به الصلاة سهو والاطلاق هذا يشمل صورة الزيادة من ما قلنا في صدره ما ينافي ذلك
وهو قوله عليه السلام اذا اردت ان تقعد فقمت فان المراد به ما اذا تذكر في الاثناء فيلزم
زيادة القيام وحمله على صورة التذكر بعد الفراغ بعيد والحق ان الموثق ليس بنص في
الاختصاص بصورة النقصان فيحمل على مجرد الطلب في مقابل الاخبار الكثيرة الآبية عن التأويل
القول الثاني وجوبهما بكل شك في زيادة او نقيصة وهو ظاهر ما نقله الشيخ في الخلاف
عن بعض الاصحاب وكلام الصدوق في الفقيه محتمله حيث قال ولا يجب سجدتا السهو الا على
من قعد في حال قيامه او قام في حال قعوده او ترك التشهد او لم يدر زاد او نقص ويحتمل ان يكون

x
نعم م
x

مراده زيادة ركعة ونقصانها واختاره العلامة قده في بعض كتبه واوجبهما في الموجز لكل
سهو وكيف كان فقد تبع العلامة جماعة ممن تأخر عنه الى الشهيد الثاني قده واختاره
في الروض وفي الذخيرة المشهور بين الاصحاب عدم الوجوب في الصورة المذكورة واحتج
العلامة بصحيح عبد الله بن علي الحلبي المذكور سابقا وبما رواه الصدوق عن الفضيل
وقد تقدم وبما رواه الشيخ والكليني عن سماعة في الموثق قال قال من حفظ سهوه فاتمه فليس
عليه سجدتا السهو انما السهو على من لم يدر ازاد في صلاته ام نقص ولا الاستدلال
بحسنة زرارة السابقة ويؤيدها ما ورد في جملة من الاخبار العامية انه يسجد للسهو في كل
سهو والجواب ان هذه الاخبار محمولة على الزيادة والنقيصة في الركعة فليس فيها دلالة على
الكلية وهذا الحمل قريب في حسنة الحلبي السابقة بقرينة فتشهد وتسلم ولو سلم العموم
فمعارضة بالاكثر منها عددا واوضح دلالة المعمول بها بين الاصحاب مثل ما رواه الكليني عن الحلبي
في الحسن بابن هاشم قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل سهى لم يدر سجدة سجد ام ثنتين قال
يسجد اخرى وليس عليه بعد انقضاء الصلوة سجدتا السهو ومثل صحيح زرارة وغيرها ان زرارة
اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء دل على عدم لزوم سجدتي السهو عند
الشك في النقيصة دلالة واضحة اذ معنى قوله عليه السلام ليس بشيء انه لا اثر له ومثل مفهوم
قوله عليه السلام انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ويدل على ذلك ايضا الاخبار الواردة في
مواضع الاحتياط الخالية عن سجود السهو في موضع البيان فالترجيح للمشهور لاظهرية هذه دلالة
الاخبار واكثريتها سندا ومخالفتها للعامة او يتكافئان فيرجع الى الاصل وكيف كان فالمتعين
حمل الاخبار الاول على مجرد الطلب لا على خصوص الاستحباب كما صرح به غير واحد وفي الكلام ان حسنة
الحلبي ما يأبى عن ذلك لان الشك بين الاربع والخمس والست او بين الثلث والاربع والخمس
والست داخل فيها او سجود السهو واجب فيه كما يجب في الشك بين الاربع والخمس وجه الدخول
ان قوله ام زدت ام نقصت اذا جعل عطفا على معمول لم تدر سواء ان يكون المراد من الزيادة

الزيادة والنقيصة بالاضافة الى الاربع والخمس معا حتى يكون المراد من الزيادة هي الزيادة
على الخمس ومن النقيصة النقيصة من الاربع فيكون الشك بين الثلث والاربع والخمس
والست لان الظاهر ان المراد انه لم يدر شيئا من ذلك فيكون المجموع مما تعلق به شك
واحد يعني ان كلا من اطراف الشك لا ان المراد الشك في الزيادة وعدمها والنقيصة
وعدمها فانه خلاف الظاهر واما ان يكون المراد الزيادة والنقيصة بالنسبة الى الخمس خاصة ثم
فالمفروض في الخبر الشك بين الاربع والخمس والست وعلى ايهما لا بد من حمل الخبر على ما تم
الاستحباب لا على خصوصه اذ لا يمكن منع الوجوب في هذه الصلوات ومما يؤيد ذلك ورود
سجود السهو في بعض موارد الشكوك بالخصوص ولا قائل بالوجوب فيها على الظاهر كما في الشك
بين الاثنتين والاربع والحاصل ان الجمع بين الاخبار يقتضي ما قلناه ثم انه يتفرع على
هذين القولين فروع منها انه قد صرح العلامة والشهيدان والكركي في حاشيته بعد
باستثناء نقصان المندوبات كالقنوت ونحوه من الكلية فلا يجب سجود السهو بنسيانه بعد
العزم على فعله ويظهر من غاية المرام ان هذا الاستثناء مسلم بين المتاخرين القائلين بالكلية
حيث قال ان الذي عليه المتاخرون وجوبهما في كل موضع لو فعله او تركه عمدا بطلت صلوته
فيخرج حينئذ نسيان القنوت وفعل الذكر والدعاء لكن في مجمع ... بعد نقل هذا عن بعضهم ان
النص في القنوت مطلقا ان وكذا حكي عن الحلي انه قال لو نسي القنوت قبل الركوع او بعده
قبل ان يسلم في تشهده ويسجد سجدتي السهو واما زيادة المندوب فظاهر ارباب الكلية
دخولها في الكلية قال ... ولو زاد مندوبا سجد للسهو ولا ريب في ان الالتزام بذلك
مما يوجب زيادة الوهن في اصل الكلية ثم المراد بالمندوب ما يعد من اجزاء فرد الصلوة والعمل
الخارجي المنطبق على عنوان الصلوة وان كان خارجا عن اصل العنوان كالقنوت وذكر
الركوع والسجود زائدا على القدر الواجب ومندوبات التشهد والتسليم والتكبيرات
المندوبة في الصلوة واما ما كان مستحبا خارجيا كالدعاء والذكر المطلق في اي موضع

من الصلاة وكالصلاة على النبي وآله صلى الله عليهم في الركوع والسجود فهي خارجة عن الكلية قطعا
سواء زيدت او نقصت كما لا يخفى **ومنها** ان زيادة الاقوال كنقص الاجزاء منهم مما لا اشكال
فيه فان زيادتها تتحقق بتكرارها اختيارا بقصد الجزئية وقولنا اختيارا احتراز عن سبق
اللسان ونحوه واما زيادة ما كان من الافعال فمعرفتها لا تخلو عن اشكال منشأه فقد الدليل نسبتها
فالجلوس للتشهد من اجزاء الصلاة قطعا وهل يكون جزء منها حتى المقدار الذي لا يكون
متشاغلا بالتشهد ام لا بل القدر الثابت هو المقدار الذي يتشهد فيه والباقي محل خارج
كتحريك اليد الذي يظهر من كرة هو الاول حيث قال اذا جلس للاستراحة فان زاد على المقدار
الذي يتحقق به الاستراحة سجد سجدتين للزيادة لكن الانصاف انه لم يثبت جزئية
المقدار الزائد فلا يتحقق به عنوان الزيادة اذا عرفت مقدار الجزئية منها فنقصانها
لا ينفك عن نقصان الذكر الواجب فيه فنقصان الجلوس للتشهد بنقصان اصل التشهد وهل
يجب عليه السجود مرة لنقصان التشهد واخرى لنقصان الجلوس فعليه اربع سجدات او عليه
سجدتان للتشهد خاصة الظاهر هو الثاني اذ لا يصدق عرفا الا نقصان التشهد فنقصان
الجلوس مع تابع لنقصانه عرفا واما زيادة هذا المقدار فتارة تتحقق مستقلا كما لو جلس بمقدار
التشهد ونسي التشهد حتى قام فرجع الى التشهد فصار الجلوس زائدا فعليه سجدتا السهو
واخرى تابعا كما لو جلس وتشهد مرتين مع لا عبرة بزيادة الجلوس لمكان التبعية فعليه سجدتا
السهو لزيادة التشهد ولو عزم على فعل التسليمات الثلاثة ثم نسيها جميعا فعلى مبنى الكلية
لنقص المندوبات يجب عليه لكل منها سجود سهو وعلى عدم شمولها لها يجب عليه سجدتان للواجب
فقط والوجه ظاهر **ومنها** انه هل يكون تبديل الاذكار زيادة او نقيصة او هما معا كما لو
قال في الركوع سبحان ربي الاعلى وبحمده الظاهر انه نقص فقط وما فعله لغو لا زيادة فتدبر ولو
قال بسم الله والحمد لله الخ بعد الركعة الثانية بظن انه في الرابعة معتقدا عدم وجوده
فيها او لما لم يكن ذلك من عادته بعد الثانية لم يصدق الزيادة والاحوط بناء على الكلية

من جزئيته

هو السهو

هو السهو **ومنها** انه لو عزم على التسبيح في الاخيرتين فنسيه وقرأ او بالعكس فظاهر موثق
عمار الساباطي وجوب سجدتي السهو ويشكل على القول بعدم وجوب التعيين في مواضع التخيير
اللهم الا ان يقال بوجوبهما لكل سهو كما عن الصدوق ويدل عليه جملة من الاخبار العامية
مثل ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم لكل سهو سجدتان بعد التسليم وخصوص
خبر منهال القصاب المتقدم من جهة ترك الاستفصال لكن الافتاء بذلك كما ترى ولما
على القول باشتراط التعيين فيجب الغاء ما فعله فيتخير في تعيين ما شاء فيلزم الزيادة
فيجب عليه السهو كما في الموثقة وعلى عدم وجوب التعيين وجب حمل الموثقة على ما اذا توهم
مكان التسبيح بظن انه في الاوليين فيستقيم على الكلية ومثله ما لو اراد التسبيحة الكبرى
فجاء بالصغرى وبالعكس القول الثالث عدم وجوبهما الا في اربعة مواضع قال الشيخ ره
في الخلاف فلا يجب سجدة السهو الا اذا تكلم ساهيا او سلم في غير موضعه او نسي التشهد الاول
او السجدة الواحدة ولا يجب في غير ذلك لا من جهة الزيادة ولا من جهة النقيصة محققة كانت او
متوهمة وفي المسألة تفاصيل اخر لم نطل بذكرها والاقوى فيها بعد عدم ثبوت الكلية القول
بوجوبهما في موارد النص ما لم يدل اجماع على خلافه وموارد الاجماع وان لم يرد نص خاص على وفاقه
كما لا يخفى وجهه والله الهادي **لامعة** في بيان وضعهما بعد التسليم للزيادة والنقصان وقيل
قبله وقيل بالتفصيل والاول اظهر **قلت** ما استظهره هو المشهور نقلا وتحصيلا ونسبه في المعتبر
الى اكثر الاصحاب وفي الرياض عليه عامة المتأخرين وفي كشف الرموز انه مذهب الاصحاب وعن
نهاية الاحكام انه مذهب علمائنا وعن الخلاف الاجماع عليه وكذا عن المصابيح والناصريات وغيرها
والقول الثاني مجهول القائل كما في المدارك والذخيرة والثالث نقله الشيخ عن بعض الاصحاب وفي
المعتبر نسبه الى قوم من اصحابنا وفي المختلف الى ابن الجنيد وفي كرى بعد نقل كلام ابن الجنيد
وليس في هذا كله تصريح بما يرويه بعض الاصحاب عن ابن الجنيد قائل بالتفصيل نعم هو مذهب ابي حنيفة
من العامة وفي المعتبر نسب القول الثاني الى ابي حنيفة والثالث الى مالك وكيف كان فيدل على الاول

المصابيح

روايات كثيرة كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسيا
في الصلوة يقول اقيموا صفوفكم قال يتم صلوته ثم يسجد سجدتين فقلت سجدتا السهو قبل
التسليم هما او بعد قال بعد وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت لا تدري
اربعا صليت ام خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما وصحيحة ابن ابي يعفور الواردة
في نسيان التشهد وانه لم يذكر حتى ركع فليتم صلوته ثم يسجد سجدتين وهو جالس قبل ان يتكلم
وهذا كبعض الاخبار الآتية يتم دلالته لو كان التسليم واجبا وفي صحيحة سليمان بن خالد حتى
اذا فرغ فليسلم وليسجد سجدتي السهو وفي حسنة الحلبي فاذا فرغت فاسجد سجدتي السهو قبل ان
تتكلم وفي صحيحة حسين بن ابي العلاء فليتم صلوته ثم يسلم ويسجد سجدتي السهو وهو جالس قبل
ان يتكلم وفي خبر حسن الصيقل قلت اليس قلت اذا ذكر بعدما يركع مضى ثم سجد سجدتين بعدما
ينصرف يتشهد فيهما قال ليس النافلة مثل الفريضة وفي خبر علي بن ابي حمزة فاذا انصرفت سجدت
سجدتين لا ركوع فيهما وفي حسنة فضيل بن يسار فاذا سلم سجد سجدتين وهو جالس وفي خبر معلى بن
خنيس ثم يسجد سجدتي السهو بعد الفراغ وفي موثقة حسن بن فضال سجدتا السهو بعد التسليم
وقبل الكلام هذا ويدل عليه ايضا ما دل على بطلان الصلوة بالزيادة بمعونة ما ورد في سجود
العزيمة من ان السجود زيادة في المكتوبة واما مستند القول الثاني فلعله ما رواه الشيخ في الضعيف
عن ابي الجارود قال قلت لابي جعفر عليه السلام متى اسجد سجدتي السهو قال قبل التسليم فانك اذا
سلمت ذهبت حرمة صلوتك وهذا مع ضعفه ومخالفته للمشهور وموافقته للجمهور لا يكافئ الاخبار
المتقدمة فيحمل على التقية كما فعله الشيخ والصدوق ويدل على القول الثالث ما رواه الشيخ عن سعد بن
سعد الاشعري في الصحيح قال قال الرضا عليه السلام في سجدتي السهو اذا نقصت قبل التسليم واذا زدت
بعده وما رواه الصدوق عن صفوان بن مهران الجمال باسناد ظاهره الصحة عن ابي عبد الله
قال سألته عن سجدتي السهو فقال اذا نقصت فقبل التسليم واذا زدت فبعده قال الصدوق
افتي بها حال التقية ولا يخفى ان ذلك واضح في مقابل الاخبار السابقة كما فعله الشيخ والصدوق وابوه

[margin: التشهد]
[margin: مهران خ]

[margin: ثم يسجد ثم يرفع رأسه]

وابن علي ما حكي عنهم والشهيد في الهادي لامعة في شرايع وصورتهما ان يكبر مستحبا ثم يسجد ثم يرفع
رأسه ويتشهد تشهدا خفيفا ثم يسلم قلت اما استحباب التكبير قبل السجود ففي الذكرى نسبه الى الشيخ
وجمع من الاصحاب وفي الذخيرة قال الشيخ في المبسوط فاذا اراد ان يسجد سجدتي السهو استفتح بالتكبير وكلامه
يحتمل الاستحباب والوجوب وصرح جماعة من الاصحاب بالاستحباب انتهى احتج القائلون بالاستحباب
بما رواه ابن بابويه في الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن سجدتي السهو
هل فيهما تسبيح او تكبير فقال لا انما هما سجدتان فقط فان كان الذي سها الامام كبر اذا سجد واذا رفع
رأسه ليعلم من خلفه انه قد سها وليس عليه ان يسبح فيهما ولا فيهما تشهد بعد السجدتين وهذه الرواية
انما تدل على استحباب التكبير للاعلام ودلالتها على عدم الوجوب حتى في حق الامام واضحة مضافا
الى الاصل والحكم بالاستحباب في حق غير الامام مشكل واجراء قاعدة التسامح في مقام ضعف الدلالة
اشكل الا ان يقال ان المستند لعله شيء آخر وكيف كان فالتكبير بقصد القربة المطلقة لا بأس به
اذ المراد بالقربة هي العرفية فلا ينافي التكبير واما النية فتركوا ذكرها ولعله احالة على الوضوح
اعتمادا على ما تقدم منهم باعتبارها في مطلق العبادات فلا اشكال في اعتبارها نعم قال الشهيد قده انه
ينبغي الاستغناء عن النية بناء على ان محلهما قبل التسليم ولعل الوجه انه كالجزء فيكتفي بنية
المجموع عند فقده واما سائر ما اعتبر في سجود الصلوة من الستر والاستقبال والطهارة عن الحدث والخبث
وترك الكلام ووضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ووضع باقي اعضاء السجود والطمأنينة ورفع
الرأس وتساوي موضع القدم والجبهة الا ما استثني الى غير ذلك من الشرائط فالظاهر اعتبارها فيهما
ولذا حكي عن الشهيد قده في كرى وس وق واللمعة والالفية وجوب الطمأنينة فيهما وعن المحقق الثاني
في حاشية الالفية وعن الشهيد الثاني في الروضة انه يجب فيهما ما يجب في سجود الصلوة عدا الذكر
وفي المقاصد صرح بوجوب السجود على الاعضاء السبعة ونسب الى المفيد وجمع غيره ممن تأخر عنه وفي كره
وتعليق الارشاد للمحقق الثاني وظاهر حاشية الالفية وجوب الطمأنينة فيهما بل صرح في بعضها
بوجوب ما بينهما ايضا وصرح المحقق الثاني وفي ك نخبرة بوجوب وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه

وقد يستدل على اعتبار هذه الامور مع الاصل بارادة قاعدة الشغل وهو مبني في المقام على ان
الشك في الشرطية والجزئية مجرى البراءة نعم يمكن استفادة اعتبارها من الاخبار من انها
كانت معروفة عندهم بين اصحاب الائمة عليهم السلام ولذا وقع السؤال عن محلهما وعن التشهد والتكبير
والتسليم فيهما دون هذه الامور بل في بعض الاخبار المصرحة بان لا ركوع فيهما ولا قرائة ونفيهما
التشهد والتسليم دلالة على ذلك فكانهما شبه صلاة خففت فنفي جميع ذلك باصل البرائة كما
صنع بعض المعاصرين جرأة عظيمة واما التشهد والتسليم فوجوبهما مذهب اكثر الاصحاب بل
في المفاتيح وللذخيرة انه المشهور وعن المعتبر والمنتهى انه قول علمائنا اجمع ومثله ما في كره وكري
ومع ذلك حكي عن المختلف ان الاقرب عنده ان ذلك كله للاستحباب بل الواجب فيه النية فقط
واستدل في المعتبر على وجوب التشهد بصحيحة الحلبي السابقة واسجد سجدتين بغير ركوع ولا
قرائة تتشهد فيهما تشهدا خفيفا وعلى وجوب التسليم بقوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان اذا كنت
لا تدري اربعا صليت ام خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما وبمرسلة
الصدوق المتقدمة ويدل على وجوب التشهد فيهما ما رواه الشيخ عن علي بن يقطين في الصحيح
قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يدري كم صلى واحدة او اثنتين ام ثلثا قال عليه السلام يبني
على الجزم ويسجد سجدتي السهو ويتشهد خفيفا لكن في هذا الصحيح اشكال لان الشك المزبور فيه
من الشكوك المبطلة وحمل الشيخ له على ارادة الاستيقان من البناء على الجزم وعلى ارادة الاستحباب
من الامر بالسجود بعيد ولذا في كري لا يجمع بين سجدتي السهو وبين اعادة الصلاة وجوبا
ولا استحبابا ولكن في المعتبر اجاب عن هذه الرواية بالحمل على من كثر سهوه وهذا وان بعد ايضا
الا انه لا بد من التزامه فيقع الاشكال في ايجاب سجدتي السهو على من كثر سهوه ويدل على وجوب
التشهد ايضا ما رواه الصدوق عن سهل بن اليسع عن الرضا عليه السلام انه قال يبني على يقينه ويسجد
سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهدا خفيفا وهذا ايضا كسابقه في الاشكال السابق ويدل
على وجوب التسليم عدة من الاخبار السابقة فيما هنا في الجمع حجة القائل بعدم وجوبهما موثقة عمار

موثقة عمار السابقة واطلاق بعض الاخبار قال في الذخيرة يحصل الجمع بين الاخبار بحمل ما دل
على التشهد والتسليم على الاستحباب فاذن قول المصنف في المختلف متجه انتهى وفيه ان موثقة
عمار لا تكافؤ الصحيحة من حيث السند فان عمار فطحي كما نص عليه في المعتبر ولذا قال ان رواية عمار
متروكة لانه ترك الصحاح من الاخبار على وجوبهما مع ان التعارض بين ظاهرين ولا شاهد على التاويل
في الصحاح بل نرجح من جهة الاصحية والاكثرية والاعتضاد بالشهرة العظيمة فالقول بالوجوب
اقوى وفاقا للمعظم ثم ان المصرح به في صحيحة الحلبي السابقة وغيرها وجوب التشهد الخفيف وقد
اختلفوا في بيان المراد به فظاهر الاكثر وصريح بعضهم انه ما يجزي في الصلاة وحكي عن بعض القول بانه
يجزي هنا ما لا يجزي في الصلاة فالواجب في الصلاة هو ما تضمنه صحيحة محمد بن مسلم ورواية عبد
الملك من قول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله
اللهم صل على محمد وال محمد والواجب هنا هو خصوص اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان
محمدا رسول الله مع الصلاة على النبي واله والحاصل ان في التشهد الخفيف احتمالات احدها
ما هو المعهود في الصلاة فيجزي هنا ما يجزي هناك وبالعكس على اختلاف المذاهب ثانيهما انه
يجزي هنا ما لا يجزي هناك وهذا لم نعثر على مصرح به من اصحابنا واما الاول فهو ظاهر كل من اطلق
التشهد هنا ولم يقيده بالخفيف كما عن المفيد والشهيد في الالفية وغيره ولذا قال في المقاصد
العلية بعد قول الشهيد ويتشهد متصلا به التشهد المعهود في الصلاة فلا يمكن ان يقال
انه اراد من اطلاق التشهد هنا هو الاعم من المعهود مع ان اطلاقه على غير المعهود في الصلاة غير معهود لغة
وعرفا ولا في الاخبار ايضا اذ لم يستعمل في لسان النبي صلى الله عليه واله وسلم واولاده الطاهرين
واصحابه والتابعين الا فيما هو معهود في الصلاة بل هذا صريح من قيده بالخفيف ايضا سواء
ويتشهد خفيفا كما عن بعضهم او قال ويتشهد تشهدا خفيفا كما عن ط والسرائر والمعتبر وفي العزية
والجعفرية فانهم قالوا هنالك ثم فسروا مرادهم بان التشهد الخفيف عبارة عن الواجب في الصلاة
كما حكي عن الحلي في السرائر حيث قال ويتشهد تشهدا خفيفا ومعنى ذلك ان ياتي بالواجب من اللفظ

في تسليم بعده وقال في تشهد الصلاة وادنى ما يجزي في التشهد الشهادتان والصلاة على النبي
وآله ونحوه في ط وكذا في المعتبر فانه قال ويتشهد خفيفا وفي ظل كلام الشيخ في ط ثم قال فان ذلك القدر
الواجب السجدتان والشهادتان والصلاة على النبي وآله وقال في بحث التشهد وبالجملة القدر
الذي يجب الشهادتان من غير زيادة فالعلماء رضوان الله عليهم كما ترى مطبقون على عدم
الفرق بين التشهد هنا وبينه في الصلاة ولذا حكى المجلسي قده عن ظاهر الاصحاب ان المراد به
مجرد الشهادتين والصلاة على النبي وآله ثم زاده قده انه لما كان ظاهر الاصحاب في اصل التشهد
ذلك على الفرق بين التشهدين ايضا فلابد ان يكون ظاهر الاصحاب هنا ايضا ذلك بعينه وحكى
عن الشيخ على ولعله محشى الروضة انه قال المراد بالتشهد الخفيف هو التشهد المعهود في الصلاة
وكيف كان فالاقوى عندي في المسألة ان المراد به ما يجب في الصلاة فان بنينا فيها على كفاية مجرد الشهادتين
والصلاة على النبي وآله كما هو الاكثر والمشهور فنقول بكفايته هنا ايضا وان قلنا بان صورة
الشهادتين في التشهد الواجب في الصلاة هي ما تضمنه صحيح ابن مسلم السابق فنقول بوجوب تلك الصورة
هنا ايضا والحاصل ان المراد من تقييد التشهد هنا بالخفيف ليس الا متابعة النص وان كان الواجب
تقييد التسليم بذلك ايضا والدليل على ما ذكرناه هو الاصل بتقريب ان صدق التشهد على المعهود
في الصلاة كل على حسب مذهبه معلوم دون ما لا يجزي فيها فانه غير معلوم لتوقفه على ثبوت اطلاق
لفظ التشهد لغة او عرفا او شرعا على ما دونه الواجب في الصلاة ولم يثبت ذلك اصلا اما لغة فلان
التشهد تفعل من تشهد والشهادة هي الخبر عن جزم كما في المعتبر والمصباح كما في غيره وهذا المعنى
غير مراد قطعا وكذا العرف اذ لم نجد اطلاق لفظ التشهد فيه على غير ما هو المعهود في الصلاة الا
نادرا او ما قد يدعى من انه عبارة عن مجرد الشهادتين مطلقا بأي صيغة كانت ممنوع ولو سلم
فلا يجدي في المقام لتخصيص الاكثر ودعوى ان التقييد بالاكثر مدفوع بان الاطلاقات انما هي بالاضافة الى
احوال الافراد كالعمومات بالاضافة الى افرادها والتقييد الى الواحد جائز اذا لم يرجع الى التقييد بحسب
الاحوال كما في قولك اعتق رقبة كالقيد للمقيد لقولك اعتق رقبة اذا فرض انحصار افراد المؤمنة

افراد المؤمنة في الواحد وكون افراد الكافرة كثيرة فتدبر واما شرعا فلم نعثر على رواية اطلق
فيها التشهد على غير المعهود نعم في بعض الاخبار تفسير التشهد بالشهادتين لكن المراد التحديد بحسب
الكم دون الكيف فلا يدل على ان صورة اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول
الله بعد البناء على عدم الاجتزاء بها في الصلاة تشهد وتعديات من جميع ذلك ان جعل هذه
الصورة احوط في المقام كما ذكره استاد المجتهدين في حاشية المدارك وبعض من تأخر لا يظهر له
وجه اذ لو بنينا على عدم كفاية هذه الصورة في الصلاة فالاجتزاء بها هنا مما لا دليل عليه اصلا
فضلا عن كونه احوط وان بنينا على كفايتها هناك فجعلها احوط مما لا وجه له لانه خلاف الاحتياط
قطعا ولا خلاف في انه يجزي في الصلاة ما تضمنه صحيح ابن مسلم ولعل مرادهم بعد البناء على كفاية
هذه الصورة هنا وفي الصلاة المأمور به هنا هو خصوص التشهد الخفيف فيكون المراد به خصوص
هذه الصورة وظاهر الامر العزيمة لا الرخصة فلا يجزي اضافة المندوبات وفيه لا يخفى وقيل
ويمكن الاستدلال للمختار بوجه آخر وهو انا ولو سلمنا صدق التشهد على مجرد الشهادتين بأي
صيغة كانت الا انه قيد بالخفيف وهذا القيد يحتمل معنيين احدهما المقابل لما يشتمل على
المندوبات الثاني ما لا يجزي في الصلاة واجمال القيد يسري في اجمال المقيد ولا يعلم المراد منه صحة
التحليل فيجب الرجوع الى الاطلاقات لاخبار الغير المقيدة بالخفيف وفيه انا لم نجد في اخبار الباب
خبرا مطلقا الا خبر حسن الصيقل قلت الرجل قلت في الفريضة اذا ذكر بعدما ركع فمضى ثم يسجد
سجدتين بعدما ينصرف يتشهد فيهما قال ليس النافلة مثل الفريضة ولفظ التشهد فيه واقع
في كلام السائل والكلام مسوق لبيان حكم آخر ولا اطلاق فيه اصلا ولا يمكن ان يقال ان
الامام عليه السلام قرره في ذلك ايضا كالمخفي وما ورد في باب الاذان والاقامة وصلاة الجنازة من
الاخبار التي اطلق فيها التشهد على مجرد الشهادتين من دون التقييد بصيغة خاصة لا ينافي
ما ذكرناه من انكار اطلاق التشهد على الاعم من المعهود ضرورة دخول الصلاة على النبي وآله في
التشهد عندهم مع انه غير داخل في الاطلاق المذكور فالمراد بالتشهد في الاخبار المذكورة غير ما هو المعهود

في الصلاة ولا ما هو الأعم منه لدخول الصلاة عليهم في الغنيين فالعموم من جهة عدم اعتبار
خصوصية الصيغة لا عدم التقييد بالصلاة فالإطلاق المذكور غير مجمل فافهم والله الهادي
لامعة في أنه هل يجب فيهما الذكر فيه تردد ولو وجب فهل يتعين لفظ الإشارة الا
قلت في المدارك منشأ التردد من إطلاق قوله عليه السلام فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك
ثم سلم بعدهما وقوله عليه السلام واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد فيهما تشهدا
خفيفا ونحو ذلك من الأخبار الكثيرة المتضمنة لإطلاق الأمر بالسجود من غير تعرض للذكر ولو كان
واجبا لذكر في مقام البيان إلا أن يقال إن الواجب الذكر في مطلق السجود فأطلق اعتمادا على ذلك
ويدل على عدم الوجوب صريحا رواية عمار المتقدمة حيث قال فيها ليس عليه أن يسبح فيهما ومن رواية
الحلبي الصحيحة عن الصادق عليه السلام الدالة بظاهرها على الوجوب فإنه قال تقول في سجدتي
السهو بسم الله وبالله اللهم صل على محمد وآل محمد قال وسمعته مرة أخرى يقول بسم الله
وبالله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته كذا في من لا يحضره الفقيه ورواه
الكليني بطريق حسن عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام وروى الشيخ في الصحيح عن الحلبي
قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في سجدتي السهو بسم الله وبالله وصلى الله على محمد وآل
محمد قال وسمعته مرة أخرى يقول فيهما بسم الله وبالله والسلام عليك أيها النبي
ورحمة الله وبركاته وضعف المحقق في النافع والمعتبر هذه الرواية بأنها منافية للمذهب
من حيث تضمنها وقوع السهو من الإمام عليه السلام وقال في المعتبر ثم لو سلمناه لما وجب فيهما ما سمعه لاحتمال
أن يكون ما قاله على وجه الجواز لا اللزوم ويمكن دفعه بأن سماع ذلك من الإمام لا يستلزم وقوع
السهو منه عليه السلام لجواز كونه إخبارا عما يقال فيهما بل الظاهر أن ذلك هو المراد من الرواية كما يدل
عليه العبارة المنقولة في الكافي ومن لا يحضره الفقيه وجزم في النافع والمعتبر بعدم وجوب
الذكر مطلقا وهو غير بعيد ولا ريب أن العمل بمضمون هذه الرواية أولى وأحوط انتهى أقول المشهور بين
الأصحاب وجوب الذكر فيهما كما عن الذكرى والذخيرة وفي الرياض نسب وجوب الذكر وتعيينه في رواية

ما في رواية الحلبي إلى الأكثر ونسب القول بالعدم إلى الفاضلين في المعتبر والمختلف والمنتهى
والى جماعة من متأخري المتأخرين إلى أن قال وهو الأحوط بل اللازم عدم الترك وفي الذخيرة
اختار عدم الوجوب والمشهور هو المنصور بل تعين ما في الرواية الصحيحة المروية بطرق
عديدة الظاهرة الدالة إذ الجملة الخبرية المساقة في سياق الطلب ظاهرها الوجوب ومعارضتها
بالإطلاقات الواردة غير مورد البيان كمعارضتها بضعيف الأخبار المتروك بين الأصحاب كرواية
عمار السابقة كما ترى خصوصا بعد اعتضاد الصحيحة بالشهرة العظيمة فما في هذه وغيره من منع
ظهورها في الوجوب ممنوع وعلى هذا فلا يجوز التعدي عن الأذكار المذكورة في الصحيحة وأولاهما بسم الله
وبالله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته إذ لا معارض الأمر بجهة زيادة
العاطف وعدمها والأمر فيه سهل ثم بعد ذلك بسم الله وبالله وصلى الله على محمد وآل محمد
ثم بعد ذلك بسم الله وبالله اللهم صل على محمد وآل محمد وقد جزم أستاد المجتهدين بما عمل واحتياطا
ذكرناه أيضا والله الهادي لامعة في الذخيرة لو تعدد ما يوجب السجدتين فالظاهر التعدد
واختاره الشيخ في ط وجعل التعدد أحوط وذهب المحقق وجماعة من أصحابنا المتأخرين إلى عدم
التداخل مطلقا وذهب ابن إدريس إلى التداخل إن اتحد الجنس قلت المشهور بين الأصحاب
عدم تداخل الأسباب المتعددة وقد صرح به في المعتبر والتحرير والتذكرة وس وب والموجز وحاشية وكرى
الألفية للكركي ره وغيرها وذهب بعض المتأخرين كالخوانساري وجماعة ممن تبعه إلى
أن الأصل في الأسباب المتعددة هو التداخل بل قال المحقق الخوانساري إن ما ذهب إليه المشهور
من أصالة عدم التداخل فاسد لأنه أصل غير أصيل وكلام خال عن التحصيل وقال ابن إدريس
في جملة كلام له فإن سهى المصلي في صلاته بما يوجب سجدتي السهو مرات كثيرة في صلاة واحدة أيجب عليه
في كل مرة سجدتا السهو أو سجدتا السهو للجميع قلنا إن كانت المرات من جنس واحد فمرة
واحدة يجب سجدتا السهو مثل إن تكلم ساهيا في الركعة الأولى وكذلك في باقي الركعات فإنه يجب
عليه تكرار السجدات بل يجب سجدتا السهو مخيرا لأنه لا دليل عليه وقولهم عليهم السلام من تكلم في صلاته

ساهيا يجب عليه سجدتا السهو وما في الولد تعتق واحدة او دفعات فاما اذا اختلف الجنس كما لو
عنده بل الواجب اثنتان او كل جنس سجدتي السهو لان تكرار الدليل على تداخل الاجناس بل
الواجب اعطاء كل جنس ما تناوله اللفظ لان هذا قد تكلم مثلا وقام في حال قعوده واخل
باحدى السجدتين وشك بين الاربع والخمس واخل بالتشهد الاول ولم يذكره الا بعد الركوع
في الثالثة وقال الامر من فعل كذا يجب عليه سجدتا السهو ومن فعل كذا في صلوته ساهيا يجب عليه
سجدتا السهو وهذا قد فعل الفعلين فيجب عليه امتثال الامرين ولا دليل على تداخلهما لان
الفرضين لا يتداخلان بلا خلاف في تحقق اشتغال الذمة فان محل الكلام في المقام هو ما كان المسبب
واحدا بالنوع فلو كان بالشخص امتنع التداخل فيه كما في قتل زيد فاذا اجتمع الاسباب
على التقارن كان السبب هو القدر المشترك الواحد لا محالة وان تعاقبت فالسبب للاول
خاصة ويزيد الباقي تاكيدا فلا قصور للسبب في التاثير بل المحل قاصر عن قبوله فاذا امكن
التاكيد يؤكد هذا اذا لم يحصل المسبب قبل حصول السبب الثاني لعوض وايضا الكلام
فيما لم يتخلل بين الاسباب المسبب والا فلا خلاف في عدم التداخل وقد حكي عن الفخر انه
بنى المسئلة على ان الاسباب الشرعية معرفات او علل ومؤثرات فعلى الاول الاصل هو
التداخل لجواز اجتماع المعرفات على معرف واحد وعلى الثاني الاصل عدم التداخل لامتناع
اجتماع المؤثرات على معلول واحد وفيه اولا منع الفرق لعدالة كل معرف معرفا في
حصول المعرفة وتوهم ان المعرفة الثاني نوعي مدفوع بجريانه في المؤثر ايضا بغير انه يؤثر
لولا سبق الاول فلا وجه لحمل المؤثر على الفعلي والمعرف على الشأني والنوعي اذ مقتضى
اللفظ فيهما واحد وثانيا ان كون الاصل على هذا هو التداخل ممنوع اذ الاصل المساغ
فيه هو الاصل اللفظي لا العملي اذ مقتضى الاصل العملي البراءة بالنسبة الى الحكم التكليفي
وعدم التاثير بالنسبة الى الحكم الوضعي مما لا انكار فيه فاذا كان الكلام في الاصل اللفظي
فنقول ح ان لنا ان نختار ان الاسباب الشرعية معرفات لكن كل معرف يستدعي معرفا مجردا

واحدا

فمجرد امكان اجتماع المعرفات لا يوجب كون ظاهر اللفظ ذلك اذ ظاهر اللفظ يقتضي تعدد
المعرف حسب تعدد المعرف كما لا يخفى وايضا المراد من تداخل الاسباب هو عدم كون كل منها
سببا مستقلا عند الاجتماع بل المجموع سبب واحد ان تقارنت والاول سبب وحده ان تعاقبت
ثم ان هنا نزاعا اخر بعد تسليم عدم التداخل في الاسباب واقتضاء كل سبب لفرد انه هل يجوز
تداخل المسببات بان يكون الاتيان بفعل مصداقا للمسببين فصاعدا ام لا والفرق بين
النزاعين ان التداخل عزيمة على الاول ورخصة على الثاني والوجه ظاهر في العبادات
ويشكل في التوصليات فافهم وان قضية الاصل العملي على الاول التداخل وعلى الثاني عدمه
اذ الاول مجرى البراءة والثاني مجرى الاشتغال نعم ثم ان الحق في المسئلتين هو العدم
وفاقا للمعظم لنا على الاول هو ان السببين اذا اجتمعا فاما ان يؤثرا في مسببين او لا
يؤثران فيهما او يؤثران في سبب واحد او يؤثر احدهما دون الاخر والكل باطل سوى الاول
اما الثاني فظاهر واما الثالث فلظهور امتناع قيام مؤثرين على اثر واحد لان كلا
مستقل في السببية بالفرض كما هو مقتضى اطلاق دليل السببية والرابع ترجيح بلا مرجح
والاعتراض عليه بمنع كون الاسباب الشرعية مؤثرات بل هي معرفات مدفوع بعد الغض
عن عدم امكان الاجتماع في المعرفات ايضا كما عرفت ان مستند كونها معرفات ان كان هو
النقل الشرعي عن معناها العرفي فممنوع وان كان هو استكشاف تخلفها عنها كثيرا مع عدم
اقتضائها تعدد المسبب كما في الاحداث مثلا فيدعى الاستقراء في ذلك ففيه منع الاستقراء
اولا ومنع حجيته في باب الالفاظ واستكشاف المرادات ثانيا ومنع كون المورد من محل
النزاع ثالثا اذ لم يثبت تعدد الحدث قابل للتعدد في نظر الشارع فلا يقبل
اثاثة وان كان المستند ما ذكره بعضهم من ان الوحدة النوعية في المسبب توجب صرف
اللفظ الظاهر في السببية عن ظاهره وحمله على المعرف لان الطبيعة من حيث هي لا تقبل
التعدد فيمتنع ان تتسبب بسببين ففيه ان التصرف في ظاهر المسبب بحمله على الطبيعة من حيث

الوجه اهون من التصرف في السبب لأنه في الثاني مجاز دون الأول لأن الموضوع له الطبيعة بشرط
فالتحقيق ان سببية شيء لطبيعة بما يستلزم وجودها عند وجود ذلك السبب فاذا تكرر السبب تكررت
الطبيعة بوجوده بالضرورة واعترض عليه ايضا بمنع استلزام عدم التداخل في الأسباب واقتضا
كل سببا لما هو من افراد القسم من تعدد الفعل في الخارج اذ غاية ما يلزم من ذلك هو تعدد الطلب
والايجاب وهو لا يستلزم تعدد المطلوب والواجب وذلك لأن السبب الشرعي سبب لطلب الشارع
اتيان الفعل في الخارج لا لنفس الفعل الواجب فاذا قال اذا نمت فتوضأ واذا بلت فتوضأ فيكون
كل منهما سببا لايجاب الشارع فعل الوضوء فتعدده لا يقتضي الا تعدد الايجاب فهناك ايجابان
مدلولة لا واجبات لكن ولا مانع من اجتماع ايجابات على امر واحد فيكون بعضها مؤكدا للبعض
والحاصل ان جهات الطلبات ما لم تكن مكثرة للموضوع لا مانع من اجتماعها على شيء واحد بخلاف
ما اذا كانت مكثرة للموضوع كالظهرية والعصرية والادائية والقضائية ونحوها ولذا لا يكفي
اداء دينار الخمس والزكاة معا واداء اربع ركعات للظهر والعصر معا وبالجملة الطلب الثاني تعلق
بعين ما تعلق به الأول فلا يفيد ازيد مما افاده الأول والجواب ان الاصل في تعدد الطلب
تعدد المطلوب لأن طلب المسبب يؤل الى طلب ايجاد الفعل فيقتضي تعدد الفعل وذلك لأن
النوم مثلا مقتض للوضوء ولأجله يطلب الشارع الوضوء عند حصوله فالعلل العقلية كانت
العلل فكذلك العلل الشرعية في عالم التشريع فامر الشارع بالوضوء بعد حصول النوم امر بترتب
المسبب على سببه اي امر بجعل الوضوء مرتبا على النوم فالطلب تعلق حقيقة على ايجاد المسبب
وترتيبه والحاصل ان سببية النوم للوضوء في نظر الشارع اوجبت امره بالوضوء لا ان
النوم سبب لطلبه نظير ذلك انه اذا كان في نظرك مجيء زيد مقتضيا للتواضع له فامرك لعبدك
بانه اذا جاء زيد فتواضع له امر بايجاد مسبب المجيء وهو التواضع بعد حصول سببه وهو
المجيء لا ان امرك مسبب عن المجيء فالامر نشأ من علاقة السببية والمسببية بين المجيء
والتواضع الاترى انه لا يفرق احد في المثال المذكور بين امرك لعبدك بالتواضع في يوم

على سببه

وبين قولك ان جاء زيد فانا اتواضع له فلا يستفاد منه ايضا الا كون المجيء مقتضيا لتواضع
العبد كما كان مقتضيا للتواضع له فبالرجوع الى العرف يظهر صدق ذلك مزيد انهم لا يفرقون
بين ان يقال اذا جاء زيد فاكرمه او قيل اذا جاء زيد يكرمه الناس فكما ان في الثاني ليس مجيء زيد
سببا الا لمحض الاخبار عن الاكرام لا لنفس الاكرام فكذا في الأول مضافا الى ان المتبادر من الطلب
الحاصل من الاسباب الشرعية هو تعدد اشتغال ذمة المكلف بايجاد الفعل في الخارج واما ما حققه ابن
ادريس فيما رامه من التفصيل فغاية ما ينتصر به له هو ان الحكم اذا علق على جنس مثل ان وطئت
الحائض فكفر وان تكلمت في الصلاة فاسجد فالسبب هو الجنس الحاصل في ضمن القليل والكثير
فتحققه في ضمن الكثير لا يزيد في السبب شيئا كما ان تحققه في ضمن القليل لا ينقص عنه شيئا فهناك
مسبب واحد سواء حصل في ضمن القليل او الكثير عن سبب واحد وهو الجنس المفروض فحصول ذلك
الجنس الذي هو السبب في ضمن كثيره لا يوجب تعدد المسبب وان كثر اشخاص الجنس وهذا بخلاف ما اذا
كان المسبب من اجناس مختلفة كالتكلم والشك فان السبب يختلف لا محالة فكذلك المسبب فيجب اعطاء
كل جنس ما هو مسببه وكلامه المتقدم ناظر الى ذلك وفيه ان الجنس بما هو جنس وان لا يختلف
باختلاف اشخاصه قلة وكثرة الا ان المسبب هو الجنس باعتبار افراده لا من حيث هو فيزيد وينقص
لا محالة فلا بد من تعدد مسببه والسر فيه ان سببية الطبيعة التدريجية لا تعقل الا بسببية اشخاصها
فاذا حصل شخص منها حصل سبب واقتضى مسببا وكذا في المرة الثانية والثالثة وهكذا فلو لم
يكن في المرة الثانية مقتضيا لمسبب آخر فاما ان لا يقتضي اصلا فيكون لغوا او يقتضي مع الفرد الاول
مسببا واحدا والاول خلاف الفرض والثاني يلزم عدم كون الجنس معه سببا وقد فرضناه كذلك وكذا
الثاني انه بعد كون الأول سببا مستقلا كان الثاني لغوا محضا فانه لو حصل الاشخاص من جنس
المسبب دفعة واحدة فليس هناك الا مسبب واحد هذا هو الكلام في تداخل الاسباب واما تداخل
المسببات فالحق فيه انه بعد ثبوت عدم التداخل في الاسباب واقتضاء كل سببا مستقلا فلا يكتفى
بفعل واحد في مقام الامتثال خلافا للفخر فالقول بالتداخل هنا كما حكي عن جماعة مما لا وجه له اذ غاية

ما يتصور بلحم هو ان يقال ان المنسبغ الكلي هو الطبيعة فاذا اتى لطبيعة واحدة فاصل الكل
كفى في مقام الامتثال نعم لو لم يقصد الا واحدا امتثل بالنسبة اليه فقط كما اذا كان الواجبان
مفهومين متصادقين كاكرم عالما اكرم هاشميا فاذا اكرم عالما هاشميا اجزا وفيه ان بعد
تسليم تعدد المسبب واشتغال الذمة المانع عن تعدد ايجاد الفعل فيمتنع قيام فرد مقام فردين
بخلاف النظير فان الواجب فيه اتيان العنوانين الحاصل بالفرد الماتي به فلو فرض ثبوت
التداخل في مورد كشف عن ان الشارع خفف ورفع اليد عن الواجب الاخر كما لا يخفى وجهه والله
العالم **الفصل الثاني في قضاء الصلوات** **لامعة** في انه فان فاتته صلوات لم تترتب على
الحاضرة وقيل تترتب والاول اشبه **قلت** اختلفوا في وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة
على اقوال احدها عدم الوجوب مطلقا وهو المحكي عن الحلبي في كتابه الذي استحسنه ابو عبد الله محمد
لعدم عرضه عليه وعن الحسين بن سعيد بل عن اخيه الحسن ايضا بناء على ان ما له من الكتب كان لاخيه ايضا
وعن ابي جعفر احمد بن محمد بن عيسى الاشعري القمي ومحمد بن علي بن محبوب والصدوقين وعن الجعفي
صاحب الفاخر المعروف في كتب الرجال بابي الفضل الصابوني الذي يروي عنه الشيخ والنجاشي بواسطتين
وعن الشيخ ابي عبد الله الواسطي من مشايخ الكراجكي والعلامة المفيد قدس حيث قال في مسئلة من ذكر صلاة
وهو في اخرى انه قال اهل البيت عليهم السلام يتم التي هو فيها ويقضي ما فاته وبه قال الشافعي ثم ذكر
خلافا في الفقهاء وفي المحكي عن موضع اخر من كتابه انه قال دليلنا على ذلك ما روي عن الصادق عليه السلام
انه قال من كان في صلاة ثم ذكر صلاة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وعن الشيخ
قطب الدين الراوندي من مشايخ ابن شهر اشوب وعن الشيخ سديد الدين محمود الحمصي والشيخ
الامام ابي طالب عبد الله بن حمزة الطوسي والشيخ ابي علي الحسن بن طاهر الصوري وعن الشيخ
يحيى بن حسن بن سعيد جد المحقق وعن والد ولده ابن سعيد ابن عم المحقق في الجامع وعن السيد
الاجل علي بن طاوس وعن العلامة في كثير من كتبه وعن والده وولده وابن اخته السيد عميد الدين
واكثر من عاصره والشهيد والمحقق الثاني وولده والسيوري وابن القطان وابن فهد والصيمري

والشهيد الثاني وولده وتلميذه وولد ولده والشيخ البهائي والمولى الاردبيلي والمحقق الخوانساري صاحب الكفاية
والفاضل الهندي والسيد المحدث نعمة الله الجزائري وولده وولد ولده السيد عبد الله في شرح النخبة
والمولى الوحيد البهبهاني واكثر تلامذته منهم السيد المحقق الطباطبائي والشيخ الفقيه جعفر النجفي وجماعة
من علماء البحرين واكثر المعاصرين بل كلهم وقد صرح جماعة بدعوى الشهرة عليه مطلقا او بين المتأخرين
وهؤلاء مع اتفاقهم على جواز تقديم الحاضرة بين من يظهر منه وجوبه كما عن ظاهر جماعة من
القدماء فيكون الفائتة بالنسبة الى الحاضرة كالكسوفين بالنسبة اليها عند جماعة وبين من
يظهر منه استحبابا كما عن ظاهر بعضهم وصريح ابي علي الصوري المتقدم اليه الاشارة وبين
من نص على استحباب تقديم الفائتة ومن نص على تقديم استحباب الحاضرة استنادا الى الحكم
لاجلها ومن يظهر منه التخيير المحض بالنسبة الى ما عدا الفائتة الواحدة وفائتة اليوم كما عن جماعة
الملاذ للمجلسي حيث حكم بان الاحوط تقديم الفائتة الواحدة وفائتة اليوم واما مطلق الفائت
فالظاهر عدم وجوب تقديمها بل ولا افضليته انتهى لكن الانصاف ان هذا ليس قولا بالتخيير
لان عدم افضلية تقديم الفائتة يلزمه القول برجحان تقديمها على الفائتة لاجل ادراك
فضيلة الحاضرة فتدبر وعلى كل حال فيمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة لمراعات الاحتياط الغير
اللازم مع استحباب تقديم الحاضرة اما العمومات فضيلة اول الوقت واما النصوص الخاصة
والمنافات بين الاستحبابين كما نقول ان الاتمام في الاماكن الاربعة افضل والقصر احوط
ولا يمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة من جهة عمومات فضيلة اول الوقت واستحباب تقديم
الفائتة اما بالخصوص او الادلة المسارعة الى الخير فتامل والحاصل ان لكل من استحباب
تقديم الحاضرة واستحباب تقديم الفائتة وجوها ثلثة النص الخاص المحمول على الاستحباب
وعمومات المبادرة الى الطاعات والاحتياط بناء على وجود القول بوجوب تقديم الحاضرة
كالقول بوجوب تقديم الفائتة ويزيد استحباب تقديم الحاضرة بوجه رابع وهو ما دل على فضيلة
اول الوقت لصاحبه ان خصوصية الجزء الاول من الوقت مدخلا في الفضيلة لا ان فيه ذلك

تأخير

تقديم الحاضرة لعمومات رجحان تقديمها فان من يقول برجحان تقديم الفائتة لا يقول الا لاجل النصوص الدالة على رجحان ... ع

لجدد رجحان المبادرة الى ابراء الذمة على ما يومى اليه بعضها فعليك بالتأمل فيما يمكن احتجاجه
من وجوه استحباب تقديم الفائتة مع وجوه استحباب تقديم الحاضرة وسيجيء لهذا مزيد بيان
عند ذكر الاخبار الواردة في الطرفين انشاء الله وكيف كان ففي صورة الاجتماع نحكم باستحباب كل من
الامرين على سبيل التخيير فان علم من دليل خارج اهمية احدهما حكم بمقتضاه من دون نفي
الآخر عن الاستحباب وهذا بخلاف الواجبين المتزاحمين اذا علم من الخارج اهمية احدهما
فانه يحكم بسقوط وجوب الآخر خلافا لمن انكر الترجيح بالاهمية كالفاضل التوني في الوافية
ولمن اعترف به مع حكمه ببقاء الآخر على صفة الوجوب على تقدير اختيار المكلف ترك الاهم
وضعف كلا القولين وبيان الفرق بين المستحبين المتزاحمين مع اهمية احدهما والواجبين
كما هو موكول الى محله الثاني القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدد الفائتة ووجوبه
مع وحدتها ذهب اليه المحقق في كتبه وسبقه اليه الديلمي فيما حكي عنه وتبعه فيه صاحب المدارك
وقواه الشهيد قده في نكت الارشاد وان عدل عنه في باقي كتبه وحكي عن صاحب هداية
المؤمنين وعن المختلف نسبة القول بالمضايقة الى الديلمي لكن المحكي من بعض كلماته [illegible]
الذكرى حيث قال ان الصلاة المتروكة على ثلثة اضرب فرض معين وفرض غير معين و
نفل فالاول يجب قضاؤه على ما فات والثاني على ضربين احدهما ان يتعين له انه كل الخمس
كانت في ايام لا يدري عددها والثاني ان يتعين له انها صلوة واحدة ولا يتعين اي صلوة
هي فالاول يجب عليه فيه ان يصلي مع كل صلوة صلوة حتى يغلب على ظنه انه وفى والثاني
يجب عليه ان يصلي اثنين وثلثا واربعا انتهى وظاهره كما ترى التوسعة في الفوائت المتعددة
وممن يظهر منه اختيار هذا المحقق الآبي تلميذ المحقق فيما حكي عنه من كشف الرموز حيث قال
بعدما اختار القول بالمضايقة والترتيب مط وذكر تفصيل شيخه المحقق ومستنده وهو حسن
اذهب اليه جزما وعلى التقديرات لا يجوز لصاحب الفوائت الاخلال بادائها الا لضرورة وعند
اصحاب المضايقة الا لاكل او شرب ما يسد الرمق او تحصيل ما يتقوت به هو وعياله ومع الاخلال

بها

بها يستحق المقت في كل جزء من الوقت ثم ان هؤلاء صرحوا بالتفصيل في الترتيب واما وجوب
المبادرة فصاحب المدارك قده ظاهره عدمه مطلقا كما ان صريح المحكي عن هداية المؤمنين ثبوته مطلقا
حيث قال يجب المبادرة الى القضاء فورا لاحتمال اخترام المنية في كل ساعة بل لم يرخص له الا اكل
ما يسد الرمق والنوم الحافظ للبدن وان لا يسافر سفرا ينافيه وبالغ في التضييق كل مبلغ
ثم قال واما الترتيب بين الحاضرة والفائتة فان كانت واحدة قدمها على الحاضرة وان كانت
اكثر قدم الحاضرة عليها وان اراد تقديم الفوائت المتعددة عليها مع سعة الوقت جاز ايضا
انتهى وظاهره جواز فعل الفريضة الحاضرة مع فورية الفوائت المتعددة بل استحبابها قبلها بل
المحكي عنه التصريح بجواز فعل النافلة على كراهية لمن كانت ذمته مشغولة بصلوة واجبة
والظاهر انه للحكم بفساد العبادة مع فورية ضدها الواجب فيبقى الحاضرة على حكم استحباب
المبادرة اليها لان الحاضرة والنافلة مستثنيان من فورية فعل الفائتة لانه لم يتعرض لحرمة
ما ينافيها حتى يقبل الاستثناء بل نسب حرمة الاضداد الى السيد المرتضى رضه فاما المحقق فالمحكي
عنه فيما عدا الشرايع التصريح باستحباب تقديم الفائتة المتعددة بل كلمات المعتبر والعزية التصريح
بعدم فوريتها واما في الواحدة فلم يصرح كلماته الموجودة والمحكية عنه الا بوجوب تقديمها على
الحاضرة من غير تعرض للفورية بل استظهر من كلامه في المعتبر والعزية نفي الفورية فيها ايضا
واما الشرايع فقد قال فيها بعد ذكر اصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات المفروضة ويجب
الاقضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت حاضرة ويترتب السابقة على اللاحقة
كالظهر على العصر والعصر على المغرب والمغرب على العشاء ثم ذكر ما في العنوان من قوله وان فاتته
صلوات لم تترتب على الحاضرة وقيل يترتب الاول اشبه انتهى فقوله ويجب قضاء الفائتة
وقت الذكر ما لم يتضيق وقت الحاضرة يحتمل وجوها لان المراد بالفائتة اما ان يكون خصوص
الواحدة كما فهمه منه في المدارك واما ان يكون المراد مطلق الفائتة وعلى التقديرين
اما ان يراد وجوب المبادرة الى القضاء وقت الذكر واما ان يراد بيان وقت القضاء بعد [illegible]

اصل

فيكون المراد ان الاوقات كلها صالحة لقضاء الفوائت الا وقت ضيق الحاضرة ونحوه والعبد
احتمالات فعلى التقدير الاول منها يدل العبارة على فورية الفائتة الواحدة مطابقة وعلى
بالالتزام على وجوب الترتيب بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وعلى ان الترتيب
واجب مستقل يرجع الوجوب بتقديم الفائتة لا انه شرط يرجع الى اعتبار تاخير الحاضرة واشتراط
برائة الذمة من الفائتة في صحتها لكن لا يخفى ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة من جهة عدم
مساعدة السياق فلم يرجحان احدها انه قد فصل في التفصيل بين الواحدة والمتعددة
بمسئلة وهي ترتيب الفوائت بعضها على بعض واحتمال ان يكون قد فرغ من حكم الواحدة ثم
تعرض للمتعددة فذكر اولا عدم الترتيب بينها ثم عدم الترتيب بينها وبين الحاضرة بناء فيه
عنوان المسئلة الثانية بقوله وان فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة وهذا بخلاف ما اذا
اريد بالفائتة مطلقها فيكون في مقام بيان فورية القضاء مطلقا او بيان وقته كلا فيكون
قد تعرض بعد بيان وجوب اصل القضاء لوقته ثم لاعتبار الترتيب فيه مع التعدد ثم
لعدم ترتيب الفائتة المتعددة على الحاضرة فيكون حكم الفائتة الواحدة مسكوتا عنه او
مستفادا من فحوى العبارة او مما سيجيء في كلامه في مسئلة العدول الثاني انه ان كان الترتيب
لا زما لوجوب المبادرة فالاحسن التعبير عن عدم وجوب الترتيب في المتعدده بعدم وجوب المبادرة
اليها والا فلا حسن في التعبير عن وجوبه في الواحدة بوجوب المبادرة اليها ثم انه قد فرع على هذا
القول ان من عليه فوائت اذا قضاها حتى بقيت واحدة لم يجز له الاشتغال بالحاضرة
وان جاز له قبل ذلك كما ان من عليه فائتة واحدة اذا صار عليه اخرى سقط عنه وجوب
الترتيب والفرع الاخير ظاهر واما الاول فلا يخلو عن شيء لامكان دعوى ظهور كلمات
اصحاب هذا القول كادلتهم فيما اذا اتحدت الفائتة بالاصل فلا يعم لما اذا بقيت من المتعددة
واحدة وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه اذا كانت الفائتة واحدة بالذات واعرضت
لها التعدد لعدم تعيينها او لاشتباه القبلة او لاشتباه الثوب الطاهر بالنجس ان حكمه في وجوب

في وجوب الترتيب حكم الواحدة اذ لم يفت عن المكلف الا واحدة الا ان البراءة منها بل العلم
بها لا يتوقف على تعدد الثالث القول بالمواسعة في غير فائتة اليوم وبالمضايقة في فائتة
يوم واحد كانت او متعددة وهو المحكي عن المختلف حيث قال الاقرب انه اذا ذكر الفائتة
في يوم الفوات وجب تقديمها على الحاضرة ما لم يتضيق وقت الحاضرة سواء اتحدت ام تعددت
ويجب تقديم سابقتها على لاحقتها والاولى تقديم الفائتة ما لم يتضيق وقت الحاضرة انتهى وحكى هذا القول
عن بعض شراح الارشاد ايضا والظاهر ان المراد بيوم الفوات في كلامه هو ما يشمل
الليل اذ النهار فقط لا يمكن ان يكون ظرفا لفوات الصلوة المتعددة ولذكرها فقوله اذا
ذكر الفائتة في يوم الفوات لا يستقيم الا على ان يكون الذكر في الليل والفوات في النهار
او بالعكس مع ان الظرف الواحد للذكر والفوات كليهما اليوم بالمعنى الشامل لليل وهل
المراد الليلة الماضية او المستقبلة الظاهر بل المتعين هو الثاني كما يظهر من التدبر في كلامه
واعلم انه قد ذكر في المختلف في مسئلة العدول عن الحاضرة الى الفائتة انه لو اشتغل بالحاضرة
في اول وقتها ناسيا ثم ذكر الفائتة بعد الاتمام صحت صلوته اجماعا وان ذكرها في الاثناء
فان امكنه العدول الى الفائتة عدل بنيته استحبابا عندنا ووجوبا عند القائلين
بالمضايقة انتهى وظاهر هذه العبارة يوهم العدول عن التفصيل المذكور الى القول بالمضايقة
مطلقا الا ان الذي يظهر بالتدبر في كلامه ان مراده الفريضة الحاضرة المختلف فيها
وبين ارباب المضايقة لا بينهم وبين ارباب المواسعة المطلقة ويحتمل فيها ايضا البناء
على خروج فوائت اليوم عنه ومحل النزاع بين ارباب المواسعة والمضايقة تبعا لما
سيأتي عن شيخه المحقق في العزية فلا يكون هذا القول تفصيلا بين القولين نعم ربما
يحكى عدوله عن هذا القول الى المواسعة في المسائل المدنية المتأخر تأليفها عن كتاب
المختلف ثم ان ظاهر العبارة السابقة انها تفصيل فيما اذا فاتت الاداء نسيانا واما اذا
فاتت لغيره من الاعذار او عمدا فلا تعرض فيها للحكم كما لا تعرض فيها للحكم ما اذا اجتمع فوائت

بل لا حضتها وان لم يذكرها

اليوم مع ما قبله ووسع الوقت الجميع وهل يقدم الجميع على الحاضرة لثبوت الترتيب بين الحاضرة
وفوائت اليوم وثبوت الترتيب بين فوائت اليوم وما قبلها بناء على القول بترتيب
الفوائت بعضها على بعض او لا يجب الاشتغال الشرعي لعدم التمكن من فعلها الا بعد ما اذن
في تأخيره مع امكان دخوله في الملاق كلامه الراجع الى عدم وجوب الترتيب اذا كان
عليه اكثر من يوم فتامل او يجب الاقتصار على فائتة اليوم لدعوى اختصاص وجوب الترتيب
بين الفوائت بما اذا كانت متساوية في وجوب تداركها فلا يتم ما اذا كان بعضها واجب
التقديم لامر شارع بالخصوص خصوصا لو قال بوجوب الفورية في فائتة اليوم دون غيرها
وجوه لا يبعد اوجهها ثم ثانيها على القول بالفورية مع الترتيب الرابع ما حكي عن المحقق قده
في العزية حيث قال في عنوان هذه المسئلة ما هذا لفظه وتحرير موضع النزاع ان نقول صلاة
كل يوم مترتبة بعضها على بعض حاضرة كانت او فائتة فلا يقدم صلاة الظهر من يوم على ظهره
ولا على عصره ولا العشاء على مغربه الا مع تضيق الحاضرة واما اذا فاتت صلوات من يوم ثم ذكرها
في وقت حاضرة من اخر فهل يجب البداءة بالفوائت ما لم تتضيق الحاضرة قال اكثر الاصحاب نعم وقال
اخرون ترتيب الفوائت في الوقت الاختياري ثم تقدم الحاضرة والذي يظهر وجوب تقديم
الفائتة الواحدة واستحباب تقديم الفوائت فلو اخل بالحاضرة قبل التضيق وقتها والحال
هذه جاز انتهى وظاهره عدم الخلاف في وجوب الترتيب في فوائت اليوم وهو خلاف اطلاق
كلمات ارباب القولين الخامس ما عن ابن جمهور الاحسائي التفصيل بين الفائتة
الواحدة اذا ذكرها يوم الفوات دون المتعددة والواحدة المذكورة في غير يوم الفوات السادس
القول بالمواسعة اذا فاتت عمدا وبالمضايقة اذا فاتت نسيانا وهو المحكي عن الشيخ عماد الدين
حمزة ره في الوسيلة حيث قال اما قضاء الفرائض فلم يتعين له وقت الا لتضيق وقت وهو ضربان اما فاتت
نسيانا او تركها قصدا اعتقادا فان فاتت نسيانا وذكرها فوقتها حين ذكرها الا عند تضيق وقت
الفريضة فان ذكرها وهو في فريضة حاضرة عدل بنيته اليها ما لم يتضيق الوقت وان تركها قصدا

على ظهره ولا مغربه على عصره صح

فصلا جاز له الاشتغال بالقضاء الى اخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليه وان لم يشتغل
بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا انتهى وظاهره وجوب العدول عن الحاضرة
الى الفائتة المنسية وهو اما لاعتبار الترتيب او لايجاب المبادرة الى المنسية وان ذكرها
في اثناء الواجب فان قلنا بعدم اعتبار الترتيب بناء على القول بالفورية دون الترتيب كما
سبق عن صاحب رسالة الترهية الموضحين واما الدليل الخاص على وجوب العدول وان لم نقل
بالترتيب بل بالفورية وبهذا اوجه الاحتمالات كما ان الاول اقواها هذا كله في المنسية
واما المتروكة قصدا فظاهره عدم وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضرة والتزم بعدم
وجوب الفورية الا ان يجعل مقدار زمان فعل الحاضرة مستثنى من وجوب المبادرة ويكون المكلف
مخيرا فيه مع استحباب تقديم الحاضرة كما ينبئ عنه قوله وان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر
الوقت كان مخطئا بناء على ان المراد بالخطاء الاثم كما فهمه الشهيد قده هذا على تقدير رجوع
الخطاء الى عدم الاشتغال بالقضاء واما اذا رجع الى تأخير الاداء الى اخر الوقت بناء
على ان المراد باخر الوقت مجموع الوقت الاضطراري الذي لا يجوز التأخير اليه الا لاصحاب
العذر على ما ذهب اليه صاحب هذا القول ويكون اطلاق اخر الوقت على مجموع ذلك الوقت
تبعا للروايات الواردة في ان اول الوقت رضوان الله واخره غفران الله امكن ايضا
استظهار فورية القضاء منه من جهة دلالة كلامه بالمفهوم على انه لو اشتغل بالقضاء و
اخر الاداء الى اخر الوقت لم يكن مخطئا ولا يكون ذلك الا اذا كان القضاء من الاعذار
على ما ذكره صاحب هذا القول قبل العبارة المتقدمة كالسفر والمرض والشغل الذي يضر تركه
بدينه او دنياه فلو لم يكن القضاء فوريا خرج من الاعذار الاربعة الا ان يقال ظاهر العذر في
كلامه ما عدا الصلوة فتامل واما المراد بالوقت في قوله ما لم يتضيق وقت الحاضرة فيحتمل
ان يكون وقت الاختيار ويؤيده ما تقدم من المحقق قده في العزية من ذهاب جماعة الى ان
الفوائت تترتب في الوقت الاختياري ثم تقدم الحاضرة وان يكون مطلق الوقت بناء على

القضاء من الأعذار المسوغة للتأخير ثم انه ليس في كلامهم تعرض لحكم المتروكة لعذر آخر غير النيام
ولا لحكم اجتماع المتروكة نسيانا مع المتروكة عمدا بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند
هذا القائل فانه يجيء فيه مع فرض تأخير المنسية الاحتمالات الثلثة المتقدمة في فروع
القول المتقدم عن المختلف السابع ما تقدم عن الغرية من الترتيب في الوقت الاختياري دون غيره
الثامن القول بالمضايقة المطلقة وهو المحكي عن ظاهر كلام القديمين والشيخين والسيدين
والقاضي والحلبي والحلي وعن الغنية نسبته الى الديلمي وهو المحكي ايضا عن الشيخ وورام ابن ابي
فراس وعن الشيخ الجليل الحسن بن ابي طالب اليوسفي الآبي تلميذ المحقق وحكاية هذا القول
عن اكثر القدماء مستفيضة وحكي عن غير واحد انه المشهور فهذه اصول اقوال المسئلة ولو
لوحظ الاقوال الملفقة بين اهل المواسعة التي تقدمت اليها الاشارة زادت الاقوال على
الثمانية وذكر بعض المحققين ان جملة المطالب التي يدور عليها هذا القول الاخير ويدل
عليها كلام القائلين به كلا او بعضا نصا او ظاهرا سبعة الاول ترتيب الاداء على القضاء
وهو المحكي عمن عدا الديلمي والشيخ وورام ممن تقدم ذكره من الفقهاء الثاني الترتيب بين
اقسام الفوائت وان اختلفت في مقابل التفاصيل المتقدمة الثالث فورية القضاء
المحكية عن صريح المفيد والسيدين والحلبي والحلي وظاهر الشيخ والقديمين والآبي
بل عن المفيد والقاضي وابي المكارم والحلي الاجماع على ذلك الرابع بطلان الحاضرة
اذا قدمت على الفائتة في السعة وهو المحكي عن صريح الشيخ والسيدين والقاضي والحلبي
والحلي وعن الغنية الاجماع عليه الخامس العدول من الحاضرة الى الفائتة اذا ذكرها
في الاثناء وهو المحكي عن المرتضى والشيخ والقاضي والحلبيين والحلي وعن المسائل الرسية
للسيد والخلاف للشيخ وخلاصة الاستدلال للحلي وشرح الجمل الاجماع عليه السادس
وجوب التشاغل بالقضاء الا عند ضيق الاداء والاشتغال بما لا بد منه من ضروريات
المعاش من الكسب والاكل والشرب والنوم وهو المحكي عن صريح المرتضى والشيخ والقاضي والحلبي

والحلبي والحلي بل هو لازم كل من قال بالفورية ولذا ذكر الآبي فيما حكي عنه ان عند اصحاب المضايقة
لا يجوز الاخلال بالقضاء الا لاكل او شرب ما يسد به الرمق او تحصيل ما يتقوت به
هو وعياله ومع الاخلال بها يستحق العقوبة في كل جزء من الوقت انتهى السابع تحريم الافعال
المنافية للقضاء عدا الصلاة الحاضرة في اول وقتها من ضروريات الحي وهو المحكي عن صريح
المرتضى والحلي وظاهر المفيد والحلبيين حيث بنوا تحريم الحاضرة في السعة على تضييق
الفائتة وبنى المفيد تحريم النافلة لمن عليه فائتة على تحريم الحاضرة ومقتضاه استناد التحريم
الى التضاد فيطرد في جميع الاضداد وقد ذكر المحقق والعلامة في المعتبر والمنتهى ان اللازم
من ذلك تحريم جميع المباحات المضادة للقضاء ح فتخصيص جماعة نسبة القول بتحريم الاضداد
الى المرتضى والحلي فقط محمول على ارادة اختصاصهما بالتصريح بذلك ولذلك نسبه في الذ
كرى الى السيد وجماعة ثم اعلم ان هذه المسئلة معنونة في كلام بعضهم بوجوب ترتيب
الحاضرة على الفائتة وعدمه وفي كلام آخرين بالمضايقة والمواسعة ولا ريب ان الترتيب
والتضييق غير متلازمين بانفسهما لجواز القول بالترتيب من دون المضايقة من جهة الفورية
وان افضى الى التضييق احيانا كما اذا كانت الفوائت كثيرة لا تقضى الا اذا بقي من الوقت
مقدار فعل الحاضرة وبجواز القول بالمضايقة الفورية من دون الترتيب كما تقدم عن صاحب هذه
المؤمنين وان افضى الى لزوم الترتيب بناء على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده فالقول بان الفورية تستلزم الترتيب لا يخلو عن نظر سواء اريد تلازمهما
في انفسهما او اريد تلازمهما بحسب القائل يعني ان كل من قال باحدهما قال بالآخر لما عرفت
من وجود القائل باحدهما دون الآخر لكن الانصاف ان معظم القائلين بالترتيب انما
قالوا به من جهة الفورية فما ذكره الصيمري فيما حكي عنه ان منشأ القول بالترتيب وعدمه
القول بالمضايقة وعدمها محل تأمل الا ان يريد به الاكثر او يريد جميع القائلين بالترتيب
بالنسبة الى زمانه واولى بالتأمل ما يظهر من بعض من ان القول بالترتيب اصل مسئلة المضايقة

بل الحق ان القول بالترتيب والقول بالفورية ليس احدهما متفرعا على الآخر في كلمات جمع من الاصحاب
نعم القول بالترتيب متفرع على الفورية في كلمات اهل اكثر المضايقة واما وجوب العدول
فعد من فروع الترتيب ويحتمل ضعيفا كونه غير متفرع على شيء ويكون المدرك فيه نحو المنقى
واضعف منه كونه من فروع الفورية وان لم نقل بالترتيب ووجهه مع ضعفه يظهر بالتامل
واما بطلان الحاضرة وصحتها في سعة الوقت فيحتمل تفرعه على الفورية بناء على اقتضاء
الامر المضيق النهي عن ضده الموسع او عدم الامر به ويحتمل تفرعه على الترتيب وان لم نقل
بالفورية واما حرمة التشاغل بالاضداد فلا اشكال في انه من فروع الفورية هذا خلاصة
الكلام في الاقوال فلنشرع في ذكر ادلتها فنقدمها الادلة القول بالمواسعة المطلقة متبعا
اياه بادلة المضايقة المطلقة ثم نتكلم في ادلة باقي الاقوال حسبما تقتضيه الحال فنقول احتج
للمواسعة المطلقة بوجوه احدها الاصل وتقريره من وجوه خمسة الاول اصالة البراءة
عن التعجيل فان وجوب التعجيل وان لم يكن تكليفا مستقلا بل هو من انحاء وجوب الفعل الثابت في
الجملة الا ان الوجوب الثابت على نحو التضيق شيء لم يعلم من قبل الشارع والناس في سعة ما لم
يعلموا فالتضيق الذي حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وتوهم ان اصالة البراءة مختصة
بصورة الشك في تكليف مستقل مدفوع في محله بل التحقيق ان مقتضى ادلة البراءة ان كل ضيق
يلحق او يباشرها في العاجل وكل عقاب يرد عليه في الآجل لا بد ان يكون معلوما تفصيلا او
اجمالا ولا يرد شيء من الضيق والعقاب مع عدم العلم فان قلت ان الاحتياط على خلافه وتقريره
على ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين ان الوجوب لما اقتضى تحتم الفعل وحرمة الترك نشأ
يقتضي لزوم الامتثال والخروج عن ضعف المخالفة للامر وحيث ثبت في اول اوقات التمكن
ترك الامتثال مع قصد التاخير عنه او بدونه انما يجوز باحد امرين احدها اذن الشارع
فيسوغ الترك وان ادى الى تركه لا الى بدل الثاني الانتقال الى بدل ثبت بدليته عنه او من
تعجيله معلوم تمكنه منه فيسوغ التاخير ايضا وان لم ياذن الشارع صريحا وكلا الامرين غير

في المتوسع

غير معلوم اما الاذن فلانه المفروض فلانه انما ثبت في الموسع لمكان وجوبه من جهة حرمة
تركه عند ظن ضيق الوقت المضروب او ضيق وقت التمكن وان كان هذا خلاف مقتضى
اطلاق الوجوب لان انتفاء الظن المذكور يقتضي انتفاء خاصية الوجوب مع ملاحظة
الفعلية فان من جوز في علم الله انه يموت فجاة في سعة الوقت ان فعل ادى ذلك الى ان
ترك ترك ما جاز له تركه وهو من خواص الندب نعم قد يترتب اثر الوجوب باعتبار وجوب
القضاء او ما في حكمه ونية الوجوب ظاهرا واستحقاق ثواب الواجب وحرمة ازالة التمكن
من نفسه وكل ذلك خارج عن المطلوب وباعتبار ايجاب العزم على الفعل بدلا عنه ولم يثبت
فيما نحن فيه كما ياتي وكان ما ذكره الداعي لتخصيص بعضهم الوجوب باول الوقت او اخره ان
ارادوا التخصيص حقيقة الوجوب باول اوقات التمكن او اخرها المعلوم او المظنون كيف
كان فحيث يثبت الاذن في التاخير فلا محيص عن القول بجوازه ولعدم الاثم في الفوات حينئذ
عليه وان كان منافيا لما هو الظاهر من اطلاق الوجوب واشتراكه بين الجميع ولما لم يثبت هنا
وجب الفعل بمقتضى ظاهر الوجوب كما ذكر ولم يصح قياسه على الوقت الموسع ولا سيما مع ما بينهما
من الفرق لان التخيير في التاخير في الوقت لا يقضي الى التفويت غالبا بخلاف المطلق واما الثاني
وهو الانتقال الى البدل فموقوف على اثباته هنا على نحو ما تقدم وهو اما العزم على الفعل في
وقت آخر او نفس ذلك الفعل والاول لم يثبت بدليته هنا ان اعتبرنا ولو قلنا بها في الوقت الموسع
في تاخيره تحقيقا لحقيقة الوجوب المشترك بين الجميع وماديته لمقتضى الامتثال الواجب عليهم حيث
تعلق الامر هنا بالقضاء بعينه ولم يثبت الاذن في تاخيره وكان مقتضى الايجاب ظاهرا هو
المنع من التاخير لم يتجه هنا دعوى بدلية العزم عنه او عن تعجيل فعله مع ان كثيرا من
العلماء والقائلين بالمواسعة ينكرون بدلية العزم في الموسع فلا يستقيم الالزام بذلك هنا
عن قبلهم واما نفس الفعل في وقت آخر فلم يثبت بدليته عما كلف به بتمامه ولا يعلم التمكن منه فضلا
عن وقوعه اما الاول فلان ارادة الشارع ابتداء للفعل في اول اوقات التمكن معلوم واما

وقت م

في سائر الاوقات فلا غاية الامر انه لو تركه اولا وجب عليه الفعل ثانيا وكان مخيرا بينهما كالمكلف
في ذلك الوقت لا عن تمام التكليف الثابت اولا فلا يلزم التخيير ابتداء بين جميع الاوقات
واما الثاني فظاهر لعدم احاطة العلم عادة بالعواقب فلو قطع النظر عن علم سبق بدليته
لكان في عدم العلم بادراك كفاية في وجوب المبادرة اذ بها يتيقن فراغ الذمة اما
عما اشتغل به الذمة يقينا فان المبادر ممتثل قطعا على اي حال وان عرضه ما يمنع الاكمال
وربما يموت تاركا فيبقى ذمته مشغولة بما وجب عليه فيصير مستحقا للعقاب على تركه الواقع
باختياره اذ لا يعتبر في الترك الموجب لذلك ان يكون بحسب جميع الاحوال الممكنة في حقه بل
بما هو الثابت واقعا في شانه ولما كان الواقع غير معلوم قبل وقوعه لم يكن احالة التكليف
بالامتثال عليه حتى يختلف باختلافه فيكون مضيقا لجماعة وموسعا لاخرين بحسب تزايد الاوقات
والساعات والشهور والاعوام فتعين ان يكون منوطا بالتضيق الذي يعلم به حصول الامتثال
بالنسبة الى الجميع فمن ادخل نفسه في صنف التاركين ثم تداركه فضل الله سبحانه بان ابقاه
الى ان ادى المامور به دخل في صنف العاملين ولكن لا يمكن البناء على ذلك اولا فانه لو لم يكن او ان
ادت الى فوات الحاضرة المأذون في تأخيرها واما البناء على ظن ضيق وقت التمكن على
كما في الموسع فموقوف على الدليل وهو منتف هنا فوجب البناء على ما ذكرنا في تقرير الاحتياط
ملخصا والجواب ان الامر المطلق انما يقتضي وجوب الفعل المشترك بين الواقع في اول ازمنة
التمكن والواقع فيما بعده من اجزاء الزمان التي يمكن ايقاع المامور به فيها ولا حرج في التاخير عن
الجزء الاول ترك لبعض افراد الواجب فهو لا يحتاج الى اذن من الشرع لان العقل حاكم بالتخيير
في الامتثال بين مصاديق المامور به ومن هنا ظهر فساد ما ذكره من ان الوجوب الموسع باعتبار
حرمة تركه عند ظن الضيق بل وجوبه باعتبار حرمة ترك المطلق المتحقق بتركه في جميع الاجزاء
واما عدم مؤاخذة من فاجاه العجز في اثناء الوقت فليس لعدم اتصاف الفعل حقيقة بالوجوب
فيما قبل الجزء الاخير من الوقت بل لاجل ان الواجب لا يعاقب على تركه الا اذا وقع الترك على جهة

ابتداءً

على جهة العصيان لا استقلال للعقل بعد دلالة النقل على ان لا عقاب الا مع العصيان ولا عصيان
في الفرض المذكور فتحقق بما ذكرنا ان الفعل المأتي به في كل جزء من الزمان من افراد المامور به في
امتثال التمام فلا يقال انه بدل عن الواجب لنظيره بالنسبة العزم بل هو نفسه واما احتمال طرو العجز عن الفرد
الآخر فهو انما يوجب رجحان المبادرة بحكم العقل المستقل الحاكم بحسن احراز مصلحة الوجوب وعدم
التاخير لبعض احيانا الى فوتها وان لم يوجب عقابا على المكلف ويؤيده النقل مثل قوله عليه السلام
اذا دخل الوقت فصل فانك لا تدري ما يكون واما وجوب هذا الاحتياط فلم يثبت بعد حكم العقل
والشرع بامضاء التخيير ما بقاء التمكن وعدم طرو العجز ظاهرا لاستحباب المبادرة دون وجوبها الى غير
ذلك مما يقطع معه بعدم كون الاحتمال المذكور سببا لوجوب الاحتياط نعم ربما قيل باستحقاق
العقاب لو اتفق ترك الواجب الموسع الغير الموقت ولازمه وجوب المبادرة فيه لا من باب
الاحتياط تحرزا عن الوقوع في عقاب الترك وان لم يجب بعينها لكنه من قبيل الضيق الذي يعاقب
على تاخيره وان لم يتفق العجز لكن هذا القول مع ضعفه لا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام في
الموسع والضيق المستلزم لوجوب المبادرة شرعا وان علم المكلف بالتمكن في ثاني الحال
وتمكن واتى بالفعل في الجملة فلا اشكال في ان الاصل هو عدم وجوب المبادرة شرعا الثاني
ما يرجع في تقريب الاصل استصحاب صحة صلاة الحاضرة على القضاء فاذا ادى الفائتة في
اثنائها فان القائل بالمضايقة يدعي فساد الصلاة اذا استمر على نيتها الاولى عند تذكر
الفائتة والاصل عدمه ويتوجه عليه انه قد حققنا في الاصول عدم جريان استصحاب الصحة اذا
شك في اثناء العمل في شرطية امر فقد او مانعية امر وجد كالترتيب بين الحاضرة والقضاء
فيما نحن فيه هذا كله بناء على كون صحة الاجزاء السابقة على التذكر واقعية واما اذا قلنا
بان وجوب القضاء واقعا موجب لفساد الحاضرة واقعا غاية الامر ان المكلف ما لم يتذكر القضاء
معذور في التذكر كما يشعر من وجوب القضاء وعدم صحة الاداء في متن الواقع فصحة الاجزاء
السابقة على التذكر صحة ظاهرية عذرية من جهة النسيان ترتفع بارتفاع العذر فلا يجدي

اجماع العلماء والفقهاء على
عدم وجوب [illegible]
[illegible]
طرو العجز

الاستصحاب ولا بناء في ذلك الاجماع على صحة الحاضرة اذا لم يتذكر الفائتة الا بعد الفراغ
عنها لان هذا لا يكشف الا عن كون الترتيب شرطا علميا لا واقعيا بالنسبة الى الجهل المستمر الى
تمام الحاضرة فلا بناء في كونه شرطا واقعيا بالنسبة الى الجهل الذي يرتفع في اثناء الصلوة فان كون
الشروط علمية او واقعية يختلف بحسب الموارد حسبما تقتضيه الادلة الا ترى ان النجاسة
مانع علمي للصلوة بالنسبة الى الجهل المستمر فلا يعيد من صلى جاهلا الى اخر الصلوة واما الجاهل
الذي علم في الاثناء فلا يستمر على ما صلى على ما ذهب اليه بعض لما كان من وجوه تقريرية الاصل
اصالة عدم وجوب العدول عن الحاضرة الى الفائتة وفيه انه ان اريد اصالة البراءة
عن التكليف بالعدول فلا ريب في ان الشك في المكلف به لان اتمام الصلوة واجب اما
بنية الحاضرة او بنية الفائتة مع ان اتمامها بنية الفائتة مجمع على جوازه بل رجحانه
اما وجوبا واما استحبابا فالامر دائر بين تعين اتمامها بهذه النية وبين التخيير بينه وبين
اتمامها بنية الحاضرة فمقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة نقل النية الى الفائتة وان
اريد استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذكر ففيه انه كان معذورا عقلا لاجل النسيان وقد
زال العذر والحكم المنوط بالاعذار العقلية كالعجز والنسيان ونحوهما لا يجوز استصحابه بعد
رفع العذر فان قلت ان المعلوم عدم وجوب العدول حال النسيان واما كونه لاجل النسيان
فغير معلوم قلت لا ريب ان النسيان علة مستقلة لعدم وجوب العدول فاذا شك في كون
عدم الوجوب السابق مستندا الى هذه العلة او الى علة اخرى وهي مشروعية فعل
الحاضرة مع اشتغال الذمة بالفريضة الفائتة فمقتضى الاصل عدم مشروعيتها مع
ان الكلام اما ان يقع في حكم الناسي بوصف انه ناس ولا شك انه حكم عليه بلا
ملاحظة النسيان وجوبا وعدما فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع العذر واما ان يقع في حكم
المكلف واقعا من حيث انه مكلف فاتت عنه فريضة ودخل عليه وقت اخرى ولا عذر له
من نسيان وغيره ولا ريب ان الشك في مشروعية الحاضرة وعدمها من المعلوم ان الاصل عدم

عدم المشروعية فاذا ثبت حكم الاصل عدم مشروعية الحاضرة مع عدم العذر وهو النسيان
ترتب عليه وجوب العدول الى ذا الشيء وشرع فيها فافهم فانه لا يخلو عن دقة الرابع اصالة
اباحة فعل الحاضرة وعدم حرمتها اذا شك في فسادها وصحتها من جهة الشك في حرمتها
واباحتها المسبب عن الشك في فورية القضاء وعدمها بناء على القول باقتضاء الامر
المضيق النهي عن ضده واصالة عدم اشتغال الذمة عن الحاضرة اذا كان الشك
من جهة الشك في اعتبار الترتيب بينها وبين الفائتة ويرد على الاصل الاول انه انما
الحاضرة اذا كان من جهة القول بان الامر المضيق يقتضي عدم الامر بضده فيفسد العقد من
هذه الجهة اذا كان من العبادات فاصالة الاباحة وعدم التحريم لا ينفع في شيء بل الاصل عدم
تعلق الامر بذلك الفعل في هذا الزمان نعم هذا الاصل مدفوع باصالة عدم المضيق المتعلق
لكنه اصل مستقل لا تعرض فيه لجريانه واعتباره والكلام هنا في غيره وان كان من جهة ان الامر
المضيق يقتضي حرمة ضده فرجع الكلام الى الشك في حرمة الحاضرة واباحتها والاصل الاباحة
وعدم التحريم ففيه انه ان اريد اصالة البراءة فيرد عليه اولا ان حرمة الضد لو ثبت
في الواجب فانما يثبت عند المشهور من باب كون ترك الضد مقدمة لفعل المضيق فيجب [illegible]
علم جريان الاصل في مقدمة الواجب اذا كان الشك فيها مسببا عن الشك في وجوب ذيها
او عن الشك في اصل وجوب المقدمة في المسئلة الاصولية نعم يجري الاصل في صورة ثالثة
وهي ما اذا كان الشك في وجوب الشيء مسببا عن الشك في كونه مقدمة كما اذا شك في
شرطية شيء للواجب وجزئيته له والحق في ذلك ان اصل البراءة انما ينفي المؤاخذة على ما لم يعلم
كونه منشأ للمؤاخذة ولا يجب التحفظ عنه والرخصة فيما يحتمل المنع وهذا انما يتحقق في الصورة
الثالثة واما الصورتين الاوليين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدمة مؤاخذة عليها
ولا منع ولا ضيق حتى ينفى بادلة البراءة الدالة على نفي المؤاخذة عما لم يعلم والرخصة
وثانيا ان اصالة عدم حرمة الحاضرة ووجوبها فلا اصل فتامل وقبله يجاب لو اريد باصالة عدم

الجمعة استصحابه بان يقال انه شك في ان الوجوب الحادث للقضاء كان على الفور حتى
يوجب حرمة الحاضرة او على التوسعة حتى يبقى الحاضرة على حالها من عدم الحرمة والاصل
بقائها فان قلت انا نفرض ثبوت الوجوب للحاضرة في اول وقتها قبل تذكر الفائتة
وح مقتضى الاصل بقاء وجوبها بعد التذكر قلت قد عرفت ان تذكر الفائتة ليس محدثا
لوجوبها بل السبب واقعا هو فوت الاداء وانما يرتفع بالتذكر العذر المسقط للتكليف
وهو النسيان وح فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذكر وجوب ظاهري يرتفع بارتفاع منشأه
وهو النسيان لكن الانصاف ان ما ذكرناه من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم
الوجوب غير مستقيم لان الشك في مجرى الاصل الثاني مسبب عن الشك في مجرى الاصل الاول
فالاول حاكم على الثاني لما تقرر في الاصول فالصواب الجواب عن الاستصحاب المذكور بما
سيجيء في الوجه الخامس من تقرير الاصل هذا كله في اجراء الاصل في الحكم التكليفي وهو حرمة
الحاضرة واما اصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة فان اريد بها اصالة البراءة
على القول بجريانها عند الشك في شرطية شيء للعبادة فهو حسن على هذا القول الآتي
ظاهر كلام المستدل به ارادة اصالة اطلاق الامر بالحاضرة وبيانه الكلام في الاطلاقات
الخاصة بالحاضرة كان يجوز فعلها في السعة قبل اشتغال الذمة بالفائتة فكذا بعده للاستصحاب
وهذا الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن بعضهم وقال انه فاسد لتعدد الحاضرة في الحالين
وعدم ثبوت الحكم لكل حاضرة والا لاستغنى عن التمسك بالاستصحاب وهو لا يجري مع تعدد المحل
ثم قال واما الاستدلال بانه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل الحاضرة في السعة فكذلك
مع ثبوته ففاسد ايضا لانه مرجعه الى القياس و[illegible] استصحاب الحكم الغير الثابت الا
على سبيل الفرض في تفريعاته وكلاهما باطل اقول استصحاب الحكم الشرعي على قسمين احدهما
استصحاب الحكم الجزئي الثابت بالفعل كما اذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع الشرائط ثم سافر
المكلف بعده فانه شك في حدوث وجوب القصر عليه بعد وجوب الاتمام عليه بالفعل بناء على ان العبرة

بحال الاداء دون الوجوب او مات مجتهده الذي افتى بوجوب الجمعة عليه فشك في حدوث
وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعة فعلا او رأى دما مشتبها بالحيض فشك في ارتفاع
وجوب الصلوة الثابت عليه بالفعل الى غير ذلك من الامثلة وثانيهما استصحاب الحكم الكلي

الثاني

الثابت عليه بطريق القضية الشرطية مثل حكم الشارع بان التمام يجب عليه بشروطها على الحاضر
والجمعة يجب بشروطها على المقلد لمن قال بوجوبها والصلوة يجب بشروطها على الطاهر من الحيض
والنفاس فهذه الاحكام شرطيات لا يتوقف صدقها على صدق شروطها بل تصدق مع
فقد الشرائط كدخول الوقت ووجدان الطهور فلا يعتبر في استصحاب ما كان من هذا القبيل
تنجز الحكم الشخصي وتحققه فاذا فرضنا ان الشخص كان في بلده فاقدا للطهورين او لم يدخل عليه
الوقت ثم سافر او حصل شك في بلوغه المسافة لشبهة في الحكم او الموضوع فلا يخدش في
استصحاب حكم التمام في حقه انه لم يتنجز عليه وجوب التمام في السابق من جهة عدم دخول الوقت
او فقد الطهور بل يكفي كونه في السابق ممن يجب عليه التمام اذا وجد في حقه شرائط
الصلوة وكذا استصحاب وجوب الجمعة ان مات مقلده واستصحاب وجوب الصلوة على من رأت
دما شك في كونه حيضا لشبهة في الحكم او الموضوع فانه يحكم باستصحاب وجوب الصلوة عليه
وان كان في الزمان السابق غير واجد للشروط ولا يضر عدم ثبوت الحكم بالفعل في استصحاب
الحكم الكلي بل لو عورض استصحاب الحكم باستصحاب عدم الحكم الفعلي كان الاول حاكما لان
الشك في الثاني مسبب عن الشك فيه اذا عرفت هذا فنقول ان وجوب الفعل موسعا في اول
وقتها حكم شرعي كلي وخطاب النفس المتعلق بالمكلف وان توقف تنجزه وثبوته فعلا على
شروط لكن فقد تلك الشروط لا يقدح في صدق الحكم الكلي على وجه القضية الشرطية بان
يقال ان هذا المكلف ممن تجب عليه الصلوة ويصح منه بمجرد دخول وقتها واجتماع باقي
شرايط الصلوة فاذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض الفرايض يقع الشك
في ارتفاع الحكم الكلي المذكور فيقال الاصل بقاؤه فالمستصحب هو الحكم على كل الحاضرة بالصحة

والوجوب في اول الوقت لا على خصوص الحاضرة المتنجزة عليه حين فراغ الذمة عن الفائتة
حتى يمنع انسحابه الى الحاضرة التي يدخل وقتها حين اشتغال الذمة بالفائتة الا
بالقياس او بدلالة الدليل المغني عن الاستصحاب وما ذكره اخيرا من تقرير الاستصحاب فيه
ايضا راجع الى ما ذكرنا وتوهم كونه من القياس او من استصحاب الحكم العرضي مدفوع بما ذكرنا فان
استصحاب الحكم المعلق على شرط قبل تحقق شرطه راجع الى استصحاب امر محقق منجز كما يظهر
بالتأمل ولا يخفى عليه وجود مثله في المسائل الشرعية والمسائل العرفية اكثر من ان يحصى
ولاعتماد ارباب الشرع والعرف عليه امر لا يكاد يخفى وهذا الاصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة
الحاضرة الذي عنا به المعترض في التقرير الرابع من تقرير الاصل الا ان ذلك عدمي وهذا
وجودي لكن جريانا كليهما على الوجه الذي ذكرنا هنا ما ذكره من الاعتراض جار في الب
ايضا فتسليم احدهما ومنع الاخر تحكم الا ان يريد من الاصل هناك اصالة البراءة لا الاستصحاب
وقد عرفت ضعف التمسك بالبراءة وكيف كان فالاستصحاب على الوجه الذي ذكرنا لا غبار
عليه وقد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضرة لانه حاكم عليه نعم
من اجرى الاستصحاب في الحكم الشرعي اما مطلقا كما هو مذهب بعض او فيما يحتمل مدخلية صفة في الموضوع
مفقود في الحال اللاحق كما هو المشهور لم يكن له التمسك به فيما نحن فيه لاحتمال كون الحكم الكلي
المتنجز وهو وجوب الصلاة في الجزء الاول من الوقت في الحال السابق اعني قبل الاشتغال
بالقضاء منوطا بخلو الذمة من القضاء فيكون المكلف الفارغ الذمة من القضاء يجوز له
فعل الحاضرة في اول وقتها والشك في المدخلية يرجع الى الشك في بقاء الموضوع فلا يجري
الاستصحاب لاشتراطه ببقاء الموضوع يقينا لكن الاستدلال المذكور مبني على المشهور من
العلامة ومن تأخر عنه من اجراء الاستصحاب في امثال المقام السادس من اصالة عدم حرمة المنافيات
لفعل الفائتة من المباحات الذاتية وهذا الاصل حسن بعض الاستصحاب دون البراءة لما
عرفت في التقرير الرابع والخامس على اي تقدير فهذا الاصل انما يثمر في رد من قال بوجوب الترتيب

العام

المطالب

من جهة

من جهة اقتضاء فورية القضاء تحريم الحاضرة والقول بان الحرمة المقدمية توجب الفساد
لو كان المنافي المحرم من باب المقدمة من العبادات واما لو لم نقل كما هو مذهب جماعة
منهم المحقق الثاني في شرح القواعد في باب الدين بل ربما نسبه بعضهم ككاشف الغطاء
فيما حكي عنه الى كافة الاصحاب فلا ثمرة لهذا الاصل لان اثبات الترتيب من باب الاقتضاء
الدالة على تقديم الفائتة لا من وجوب المبادرة بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
او عدم الامر به فيفسد والحكم بالفساد من هذين الوجهين يجامع عدم حرمة الحاضرة
فكيف يترتب على اصالة عدم الحرمة الحكم بصحة الحاضرة ومن هنا يظهر فساد ما قيل من انه اذا
ثبت عدم حرمة المنافيات بالاصل ثبت صحة فعل الحاضرة في السعة لعدم القول بالفصل
مع ان التمسك بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فيما اذا ثبت احد شطري المسألة
بالاصول الظاهرية محل اشكال فقد انكره غير واحد ولا يخلو عن قوة وكيف كان فالاصل
المعتمد في المسألة هو الاصل الاول وهو اصالة عدم الفورية وقد يعارض باقتضاء
اصالة الاشتغال الترتيب وسيأتي الكلام عليها في ادلة القائلين بالمضايقة ان شاء الله
الثاني من حجج القائلين بالمواسعة الاطلاقات وقد ضبطها بعض المعاصرين في طي الف من
الكتاب والسنة الاولى ما دل على وجوب الحواضر على كل مكلف حين دخول وقتها ووجوب
قضائها على كل من فاتته مع مضي ما بينهما من اوقاتها وعلى وليه بعد موته ان لم يقضها
بنفسه فلو وجب تأخيرها عن الفوائت لزم انه لا يجب عليه قضاء الحاضرة الا اذا ادرك
وقت منها او مضي زمان يسع الجميع فلو مات قبل ذلك او عرض حيض او شبهه لم يكن مشغول
الذمة بالقضاء ولم يجب على وليه تداركه بعد موته وكل هذه مخالفة للاطلاقات المذكورة
ويرد عليه ان القائل بالترتيب ووجوب تأخير الفائتة عن الحاضرة اما ان يقول به من جهة
فورية القضاء عنده نظرا الى ان الامر بالشيء يقتضي عنه النهي عن الضد الخاص واما ان
يقول به من جهة وجود الدليل على اشتراط الترتيب في الحاضرة وان لم يقل بفورية القضاء وعلى

المبادرة

على من عليه فائتة معلومة [illegible] عند وقت ضيق [illegible] زمان ليسع الفائتة والفضيلة [illegible] انه لا يجب [illegible]

كل تقدير فلا يرد ه الاطلاقات المذكورة ولا يلزم تقييد لتلك الاطلاقات من جهة قوله بما لتب
اما اذا قال به من الجهة الاولى فلانه يدعي ان الصلوة التي هي واجبة في اول الوقت
من حيث هي لو خلي وطبعها قد عرض لها عدم الوجوب لاجل عروض الحرمة لها من باب المقدمة
لواجب فوري وذلك نقول ان وجوبها في اول الوقت مقيد عقلا بعدم الامتناع العقلي
او الشرعي فاذا فرض طرو الحرمة لها من باب المقدمة صار ممتنعا شرعيا لان المانع الشرعي
كالمانع العقلي فهو نظير ما اذا عرض واجب فوري اخر في اول الوقت كاداء دين فوري
او انقاذ نفس محترمة ونحوها فانه لا يلزم التقييد في تلك الاطلاقات بعد هذه العوارض
بل انما نقول ان تلك الاطلاقات مسوقة لبيان حكم الصلوة في اول الوقت لو خليت
ونفسها فلا ينافي عدم الوجوب لها لعارض يعرضها كما ان قول الشارع لحم الغنم حلال او طاهر
لا ينافي حرمة اللحم المسروق ونجاسة اللحم الملاقي للنجس لان الحلية والطهارة الذاتيتين
لا تنافيان الحرمة والنجاسة العرضيتين واما ان نقول انها مقيدة بالتمكن وعدم
الامتناع عقلا او شرعا فاذا ادعى مدعي الامتناع الشرعي فيما نحن فيه لاجل الحرمة
المقدمية فلا ينفع ادعائه بالاطلاقات نعم لو طالب في دعواه الحرمة المقدمية الموجبة
لعروض عدم الوجوب والامتناع الشرعي فيما نحن فيه لاجل الحرمة المقدمية فلا ينفع العاند
بالاطلاقات نعم لو طالب في دعواه الحرمة المقدمية الموجبة لعروض عدم الوجوب والامتناع
الشرعي بالاستدلال عليه فهذا غير الاستدلال عليه بنفي قوله بالاطلاقات بل وجود الاطلاقات
كعدمها لانعقاد الاجماع والضرورة على ان الحاضرة لو لم يمنع من فعلها في اول الوقت مانع
عقلي او شرعي متصفة بالوجوب والصحة وهذا القدر كاف في صحة الحاضرة بعد ثبوت
عدم المانع ولو بحكم الاصل المتقدم الدال على عدم الفورية الموجبة لطرو الحرمة على
فعل الحاضرة نعم لو انكر احد سوق تلك الاطلاقات لمجرد بيان حكم الصلوة في نفسها على
حد قول الشارع الغنم حلال او طاهر في مقابل قوله الكلب حرام او نجس او ادعى سوقها لبيان

لبيان التكليف وحمل المكلف في اول الوقت على الفعل بحيث يظهر من اطلاق بعث المكلف على
الفعل المكلف به علم كونه ممنوعا من طرف الآمر صح التمسك بها في كل مورد شك في فورية
ما ينافيهما وانتفت الفورية عنه بحكم تلك الاطلاقات وحكم من اجلها بعدم المانع الشرعي
وكان كلما ورد من الدليل على فورية شيء يتوقف على تأخير الحاضرة مقيد لتلك الاطلاقات معاد
لها لكن المتأمل في تلك الاطلاقات اذا انصف لا يجد من نفسه الا ما ذكرنا اولا هذا كله
اذا قيل بالترتيب من جهة الفورية واما اذا قيل به من جهة ورود الدليل على اشتراط
الحاضرة فيصير له كحال ساير الشروط المعتبرة في الصلوة كطهارة ما عدا موضع الجبهة من مكان
المصلي وانه هل يجب تحصيله اذا كان مفقودا عند دخول الوقت ام لا فلا يجوز التمسك بالا طلاقات
المذكورة لنفي شرطية المشكوك لاجل اطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب في اول الوقت
وعدم وجوب التأخير وكذا الشك في جزئية شيء يجب معرفته كالسورة بعد الحمد فانه
لا يجوز ان يتمسك بالاطلاقات المذكورة لعدم وجوب تأخير الصلوة حتى يتعلم السورة
وبعبارة اخرى تلك الاطلاقات دالة على وجوب الصلوة في اول الوقت ومسئلتنا ان
الصلوة هل يعتبر فيها الشرط الفلاني كتأخرها عن الفائتة وطهارة ما عدا موضع الجبهة مثلا
وقرائة السورة بعد الحمد ام لا نعم بثبوت شرط او جزء للصلوة تقييد لفظ الصلوة بناء
على وضعها للاعم لا تقييد اطلاق وجوبها عند دخول الوقت فيكون هذه الاطلاقات
كاطلاق اقيموا الصلوة بل التحقيق عدم جواز التمسك بها وان جوزنا التمسك باطلاق
اقيموا الصلوة لنفي الشرطية والجزئية عند الشك لان اطلاق الصلوة في هذه الاطلاقات
مسوقة لبيان حكمها من حيث وقت وجوبها لا تفيد مطلوبية كل ما يسمى صلوة فحالها
كساير الاطلاقات المسوقة لبيان احكام الصلوة بعد الفراغ من بيان جهتها كاحكام الجماعة
والخلل والقضاء ونحو ذلك واما اطلاقات وجوب القضاء على من فات عليه من الوقت
مقدار الفعل فان كان المراد مقدار الصلوة والطهارة دون غيرها من الشروط فلا دلالة فيها

كما لا يخفى الثانية ما دل بعمومه او اطلاقه على صلاحية جميع اوقات الحاضرة لادائها بالنسبة
الى جميع المكلفين فيتناول من عليه فائتة ايضا فيصح منه فعل الحاضرة في السعة ويرد
عليه ما في سابقه من عدم فائدة في اطلاقها سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهة الفورية
ام من جهة ثبوت اشتراط الحاضرة بتاخيرها عن الفائتة اذ مدلولها صلاحية كل جزء من الوقت
للحاضرة وهذا مسلم عند اهل المضايقة فانهم لا يقولون بعدم الصلاحية للحاضرة وانما يقولون
بعروض ما اوجب تاخيرها او بكونها مشروطة بشرط مفقود يحتاج الى التحصيل وهو فراغ الذمة
عن الفائتة نعم ربما يظهر من بعض العبارات المحكية عن السيد المرتضى رحمه ما يوهم عدم صلاحية
زمان الاشتغال بالفائتة لاداء الحاضرة ومع ذلك فتصلح هذه الاطلاقات للرد عليه ولكن من
المقطوع ان مراده من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل عدم صلاحية الفعل في ذلك الوقت
الثالثة ما دل على انه اذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شيء الا اداء ما قبلها الرواتب
مثل قولهم عليهم السلام اذا زالت الشمس فلا يمنعك الا سبحتك وقولهم عليهم السلام اذا زالت الشمس
دخل وقت الصلاتين الا ان بين يديها سبحة وذلك اليك طولت او قصرت ويرد
عليه ان هذه الروايات في مقام توهم رجحان تاخير الظهر الى حد محدود كالقدمين والذراع
والقامة على ما يتراءى من بعض الاخبار الدالة على هذه التحديدات فبين الامام بذلك انه ليس
بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضة الا النافلة فلا ينتظر القدمين ولا الذراع ولا القامة
ولا غيرها والذي يكشف عما ذكرنا ما عن محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي
الحسن عليه السلام انه روي عن ابائك القدمين والذراع والقامة والقامتين وظل مثلك
والذراعين فكتب عليه السلام لا القدم ولا القدمين اذا زال الشمس فقد دخل وقت الصلاة وبين
يديها سبحة فان شئت طولت وان شئت قصرت الحديث والحاصل انه لا يخفى على المتأمل في هذه الاخبار
المذكورة يظهر له ما ذكرنا في معنى الرواية غاية الظهور ثم انه كيف يمكن الاستدلال بهذه الاخبار
مع ان المراد بالمنع في قوله عليه السلام لا يمنعك المنع الكمالي لا منع الصحة والاجزاء بقرينة استثناء

استثناء النافلة والمطلوب في مسئلة المضايقة منع الفائتة عن صحة الحاضرة قبلها كما لا يخفى
الرابعة ما دل على تاكد استحباب فعل الصلاة جماعة مع استمرار السيرة في الجماعات على المبادرة
اليها في اوائل الاوقات وما دل على تاكد استحباب فعل الصلاة في المساجد وعلى استحباب
الاذان والاقامة وتاكدهما في بعض الصلوات واستحباب اختيار السور الطوال في بعضها
والاتيان بسائر سننها فان امثال هذه المستحبات في الحاضرة يقتضي عدم تاخيرها الى
الضيق وفي الفوائت يقتضي عدم المبادرة الى كل منها والجواب عن هذه كلها يظهر مما ذكرنا
من ان هذه الاطلاقات لا تنفي فورية القضاء ولا اشتراط الاداء بخلو الذمة عن القضاء
والمتأمل بعد الانصاف يجد ان هذه كلها اجنبية عن المطلب الخامسة ما دل على استحباب
المستحبات ويرد عليها ما ورد في السابق وهو نظير ادلة اباحة المباحات السادسة ما دل
على انه لا يعاد الصلاة الا من خمسة وعلى ان فروض الصلاة سبعة او عشرة ويرد عليه ان
المراد عدم الاعادة من الاخلال سهوا بشيء غير الخمسة وان الفروض الشرعية بحسب اصل
الشرع في الصلاة سبعة او اكثر واكثر اهل المضايقة يدعون ان فورية القضاء منع
عقلا عن صحة الاداء وكيف كان فالتمسك بهذه وامثالها مما لم نذكره وان ذكره بعض
تضييع القرطاس فضلا عن العمر السابعة ما دل على تاكد استحباب المبادرة مطلقا الى الصلاة
في اوائل اوقاتها فيشمل من عليه فائتة ويرد عليه ما تقدم في اطلاقات الوجوب في اول
الوقت وصلاحية كل جزء من الوقت للحاضرة من انها لا تنفي وجوب تقديم الفائتة سواء
اخذناه من فورية القضاء بناء على اقتضائها النهي عن الحاضرة او من دليل اعتبار الترتيب
في الحاضرة فلو لم نحكم بفورية الفائتة مضافا الى ان الاستحباب المذكور انما يتوجه الى
فعل الحاضرة في اول الوقت بعد الفراغ عن وجوبها وصحتها لان استحباب بعض افراد الواجب
فرع وجوبه في الواقع وفي لحاظ الحاكم بالاستحباب والكلام في هذه المسئلة في ثبوت
اصل وجوب الحاضرة في الجزء الاول من الوقت لمن عليه فائتة فالحكم بالاستحباب مقصود

على ان لا مانع في حقه من وجوب الحاضرة عليه في اول الوقت وقد يرد هذه الاطلاقات بوجوب
رفع اليد عنها من جهة تسليم اهل المواسعة لاستحباب تقديم الفائتة بل لجامع استحباب
الحاضرة في اول وقتها وفيه نظر ولا فلذا ذهب بعض اهل المواسعة كالصدوقين وعبد الله
الحلبي وغيرهم الى استحباب تقديم الحاضرة وذهب بعض الى التخيير بين تقديم الحاضرة
وتقديم الفائتة وكلام هذا القول كما قدمنا في اول المسئلة القول بافضلية فعل الحاضرة
في وقت فضيلتها واما ثانيا فلان القول باستحباب تقديم الفائتة اما ان يكون من جهة
الاحتياط فلا ينافي افضلية الحاضرة من حيث الفتوى التي هي مقتضى الادلة الاجتهادية
فيكون المسئلة نظير الحكم بافضلية الاتمام في المواضع الاربعة لظاهر الادلة وان
القصر احوط وكذا الحكم بافضلية صلوة الجمعة وكون الظهر احوط واما ان يكون من جهة
الاخبار الدالة على رجحان تقديم الفائتة بحملها على الاستحباب بعد فرض اختيار المواسعة
لكن نقول لا تنافي بين استحباب تقديم الفائتة وبين استحباب فعل الحاضرة في وقت
فضيلتها فان امكن الجمع بين المستحبين بان يقضي الفائتة ويعقبها بالحاضرة
قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز بالمصلحتين وان لم يمكنه الا احدهما بعينها تعيّن
او لا بعينها تخير او قدم الحاضرة لكثرة ما دل من الاخبار على الحث عليها في ذلك الوقت
والتوعيد على تاخيرها عنه وان ما بقي من الوقت وقت رخصة لاهل الاعذار او لصلوة
الصبيان او نحو ذلك وكيف كان فيكون كل من فعل الحاضرة في وقت الفضيلة وتقديم الفائتة
عليه مستحبا ما لم يعتبر مانع وقد ذكرنا ايضا في اول المسئلة ان جهات استحباب تقديم الفائتة
ثلث وجهات استحباب تقديم الحاضرة اربع فعليك على الخطرة ما امكن اجتماع جهات تقديم
احدهما مع جهات تقديم الاخرى فتدبر الثالث من وجوه الاحتجاج لاهل المواسعة الاخبار
الخاصة يعني المختصة بحكم قضاء الفوائت وهي طوائف الاولى ما دل على توسعة القضاء
في نفسها من جملة ذلك اطلاق الاخبار الكثيرة المشتملة على الامر بالقضاء ولا سيما ما ورد

في الحائض والنفساء ويرد عليه ان اطلاق الاوامر المطلقة خصوصا الاوامر الواردة في الحائض
والنفساء في مقام بيان اصل الوجوب من غير تعرض لوجوب المبادرة وعدمها فان
الامر بناء على عدم دلالته بالوضع على الفور لا يدل على عدمه بل غاية الامر سكوته عنه
فلا ينافي ارادة الامر المبادرة اليه بامر اخر وليس بالمصرح كظهوره في ذلك كالاوامر الدالة على
الفور واليكاين عليه اقامة الدليل الا ان الاطلاقات لا تدل على خلافه نعم ظاهر الامر
حيث انه موضوع لطلب الفعل الغير المقيد بزمان حصول الامتثال بالاتيان به في الزمان الثاني
والثالث وان قلنا بدلالته على الفور فتدبر جدا ومنها ما عن اصل الحلبي الذي عرض على
الامام الصادق عليه السلام واستحسنه خمس صلوات يصلين على كل حال ومتى احب صلوة من فريضة
نسيها يقضيها مع طلوع الشمس وغروبها ويرد عليه ان قوله يصلين على كل حال يدل على
شرعيتها في مقام رفع توهم المنع عنها عند طلوع الشمس وغروبها لما استفاض من الاخبار الظاهرة
في النهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان ولسلطان الدنيا يعني
وقتها واختيار المكلف في تعجيلها وتاخيرها الآن هذا غير ممكن في الكسوف والطواف وصلوة
الميت المذكورة في بعض الاخبار معها فلا ينافي هذا وجوب تعجيل القضاء متى ذكرها اما
رواية زرارة المحكية عن الخصال عن ابي جعفر عليه السلام قال اربع صلوة يصليها الرجل في كل ساعة
صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها وركعتي طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت
واما قوله متى احب فليس دليلا على جواز التاخير لعدم جريانها في باقي الصلوات المذكورة
في الرواية فلا بد من تاويلها على وجه لا ينافي له ولا يحضرني الآن تاويل حسن لها ولعلهما
ايضا هذا مع ان العبارة المذكورة ليست برواية لان الحلبي لم يسندها الى الامام فلعلها
فتوى استنبطها من ظاهر بعض الروايات الدالة على التوسعة ومنها ما عن الجعفي في
كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه لم يروي فيه الا ما اجمع عليه وصح عنده من قول الائمة عليهم السلام
من قوله عليه السلام والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلاة

ولا اجمع في بعض الاخبار بين الفقرة المذكورة و بين وجوب القضاء متى ذكرها

بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب ويرد عليه ان الظاهر عدم كون الفقرة الاخيرة
متن الرواية وانما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهرة في المواسعة فليس دليلا آخر
ومنها رواية عمار المشتملة على مسائل متفرقة منها ما عن الرجل يكون عليه صلوة في الحضر
هل يقضيها وهو مسافر قال نعم يقضيها بالليل على الارض فاما على الظهر فلا ويصلي كما
يصلي في الحضر فان الظاهر بقرينة المنع عن القضاء على ظهر الدابة والراحلة والامر بفعلها
كما في الحضر ان المراد قضاء الفريضة فلو كان القضاء مضيقا لجاز فعله على الراحلة كما
في الفريضة المضيقة لضيق وقتها او وقت التمكن منها وفيه اولا انه لا دلالة لها
في الرواية نعم ربما كان في قوله يقضيها بالليل دلالة على انه يؤخرها الى الارض ليقع على
الارض فلا يقضيها بالنهار ليقع على الراحلة على ما هو الغالب من ان دأب المسافرين خصوصا
العرب المشي بالنهار فيكون وجه الدلالة ظهورها في ترخيص تأخير القضاء الى الليل وعدم
وجوب المبادرة اليها بالنهار نعم يمكن للقائلين بالمضايقة ان يقولوا ان المبادرة انما تجب
اذا امكن فعل القضاء مستجمعا لجميع الشروط الاختيارية لا مطلقا لان التضيق انما جاء من
دلالة الامر على الفور او من ورود الدليل على وجوب التعجيل وعلى كل تقدير ففعل المشروط
في نفسه بشروط اذا اخره المكلف لتحصيل شرط من شروطه لا يعد متوانيا فيه غير مستعجل اذا لم يكن
التأخير الا بمقدار تحصيل الشرط ولذا لم يلتزم اهل المضايقة بسقوط الستر وطهارة الثوب
والبدن بل بمقدار الطهارة المائية اذا اوجب التأخير وكان التعجيل يحصل بالتيمم والسر في ذلك ان
ترخيص الفعل بدون الشرائط الاختيارية انما يكون عند الاضطرار والاضطرار انما يحصل اذا دار الامر
بين فوت اصل الواجب اما لضيق الوقت او لطرو المانع ولو بحسب ظن المكلف وفوات شروطه
اجزائه الاختيارية واما اذا دار الامر بين فوات التعجيل الى الفعل وفوات تلك الشروط والاجزاء
الاختيارية فلا يهمل جانب الشروط ويراعى التعجيل والسر فيه ان التعجيل المطلوب انما هو للفعل
بعد اعتبار الشروط والاجزاء فالمطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها فمتى لم يمكن تعجيل الفعل المستجمع لها لم يجب

الا على عدم ... ان فعل الفريضة
على الراحلة وما ... في النزول
منها الاحطاط القضاء ان يمكن
وعدم ان لم يمكن فلا تعرض
لها ه

وان يقرب زمان الاستجماع فلا يعد عاصيا في التعجيل وهذا هو السر في التزام العقلاء في مقام
الاطاعة مراعاة جانب الشروط والاجزاء وان تأخر زمان الفعل بل لا يعد هذا تأخيرا
لان التأخير والتعجيل انما يعتبران بالنسبة الى زمن الامكان فافهم واما ثانيا فان
الامام عليه السلام لم يفصل بين السفر الضروري وغيره فيأمره بترك غير الضروري المستلزم
لتأخير القضاء الى الليل فيدفع بان مقام السؤال لا يقتضي ذلك كما لا يخفى نعم ترك
الاستفصال لا يجدي ومنها رواية اخرى عن عمار قال سئلته عن الرجل ينام عن الفجر حتى
يطلع الشمس وهو في سفر كيف يصنع ايجوز ان يقضيها بالنهار قال لا يقضي صلوة نافلة ولا
فريضة بالنهار ولا يجوز ولا يثبت له ولكن يؤخرها فيقضيها بالليل ويرد عليه ان
النهي التحريمي عن قضاء الفريضة بالنهار مما اجمع على خلافه الفتاوى والاخبار فاما يحمل
على التقية فلا يجدي واما على الكراهة وهي بعيدة عن مساقها ومخالفة لظاهرها بل
صريح كثير منها فان لم يكن هذا كله موجبا لطرحها جاز الاقتصار على مورده ولا داعي
الى صرفها عن الحرمة الى الكراهة اذ كما ان الحرمة منافية للفتاوى والاخبار فكذا الكراهة كما
لا يخفى ومنها ما رواه في البحار عن السيد بن طاوس في رسالة غياث سلطان الورى لسكان
الثرى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل عليه دين من صلوة قام يقضيه
فخاف ان يدركه الصبح ولم يصل صلوة ليلته تلك قال يؤخر القضاء ويصلي صلوة ليلته تلك
والتقريب ان الظاهر من الدين اما خصوص الفريضة الفائتة او الاعم ولا وجه للتخصيص بالنافلة
فدل على جواز تأخير القضاء لنافلة الليل ثم عدم الامر بفعلها قبل الصبح يدل على
عدم الترتيب وفي كلمة ان ظهور لفظ الدين في الفريضة محل نظر بل لا يبعد عند من لم
يرفق سليم ان يراد من الدين في مقابل صلوة ليلته تلك صلوة الليالي فيكون حاصل الجواب
ترجيح اداء نافلة تلك الليلة على قضاء نافلة سائر الليالي ولو اغمض عن ذلك فنقول
ان التمسك بعموم حسن لنفي الفورية اما نفي الترتيب فلا يستفاد منه خصوصا على تفصيل المحقق

لسكان
سائر

وللعلامة ومنها ما عن السيد رضي في رسالته المواسعة عن امالي السيد ابي طالب الحسني باسناده
الى جابر بن عبد الله قال قال رجل يا رسول الله كيف اقضي قال صلى الله عليه وآله وسلم
صل مع كل صلوة مثلها قال يا رسول الله قبل ام بعد قال قبل وفيه ان الامر بالصلوة ليس
للوجوب قطعا فيمكن ان يكون ارشادا لكيفية قضاء ذلك الشخص فلعله كان القضاء
في حقه فيستحب ليقبل كل صلوة ان يقضي صلوة ومنها ما عن كرى عن اسمعيل بن جابر
قال سقطت عن بعيري فانقلبت على ام راسي فمكثت سبعة عشر ليلة مغمى علي فسألته عن
ذلك قال اقض مع كل صلوة صلوة وفيه ان الاستدلال به مبني على وجوب القضاء على المغمى
عليه كما اعترف به في كرى وهو مخالف للاخبار الكثيرة مع ان الرواية غير مذكورة على ما قيل
في كتب الحديث فلعل الشهيد اخذها من كتاب اسمعيل بن جابر او من كتاب آخر اسندت فيه
الى اسمعيل وهذا مما يوهن التمسك به ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على مرجوحية
قضاء الفريضة او مطلق الصلوة عند طلوع الشمس حتى يذهب شعاعها ويرد عليه انها
مخالفة للاخبار الكثيرة الواردة على خلافها وان ما يقوله الناس من ان الشمس تطلع بين قرني
الشيطان كاذب انه لو صح فما ارغم انف الشيطان بشيء مثل الصلوة فصلها وارغم انف
الشيطان والاخبار الدالة صريحا على عدم المنع من قضاء الفريضة متى ذكرها بل مطلق الصلوة
بل فعل ذات السبب مطلقا فالاولى حملها على التقية واذا اشتمل بعضها على ما يخالف العامة
فانه ينافي الحمل عليها خصوصا اذا لم يمكن حمل غيرها من جهة ورود الاخبار المعتبرة على خلافها
ومنها الاخبار المرخصة لقضاء صلوة الليل في النهار وقضاء صلوة النهار في
الليل انشاء بعد المغرب وانشاء بعد العشاء مثل صحيحة ابن مسلم في الرجل تفوته صلوة
الليل قال يقضيها انشاء بعد المغرب وانشاء بعد العشاء ونحوها صحيحة الحلبي الى غير ذلك
من الاخبار الدالة على الرخصة المزبورة فان الصلوة المقضية فيها اعم من الفريضة و
النافلة بل يتعين حملها في الصحيحتين على الفريضة بناء على القول بحرمة النافلة ولمن قضا

والقضاء في وقت الفريضة بل وعلى القول بالكراهة ايضا لظهورها في التساوي وعدم
مزية في فعلها بعد العشاء ويرد عليه ان الظاهر من صلوة الليل والنهار في هذه الروايات
نافلتهما اذ الغالب التعبير عن الفرائض باسمائها كالظهرين او المغرب والعشاء مع ان الظاهر من
فوت صلوة النهار فوتها في النهار وفوت صلوة الليل في الليل فح فلا اشكال في الحكم
قضاء الاول في الليل والثاني في النهار نعم هذا لا يتمشى في بعضها مثل قوله اقض صلوة
النهار اي ساعة شئت من ليل او نهار ونحوها الا انه يمكن حملها على دفع توهم المنع
الحاصل من مثل رواية عمار المتقدمة المانعة عن قضاء فائتة النهار الا في الليل مع امكان
حمل النهار فيها على النهار الآخر لا يوم الفوات الطائفة الثانية من الاخبار ما دل على
انه يجوز لمن عليه فائتة ان يصلي الحاضرة في السعة وان يتمها بنيتها اذا ذكر الفائتة
في اثنائها فمن جملة ذلك ما عن اصل الحلبي المتقدم من قوله وان نام رجل ونسي ان يصلي المغرب
والعشاء الآخرة فان استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما فليصليهما وان استيقظ
بعد الفجر فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء ودلالته على المطلوب واضحة بناء على ان وقت
العشائين يمتد للمضطر الى طلوع الفجر وحمل قوله بعد الفجر على القريب من طلوع الشمس بعيد
جدا فحمل الامر بتقديمه على الاستحباب اولى من ذلك التقييد فيتم المطلوب لكنها لا تنفي
التفصيل المتقدم عن المختلف ومنها ما تقدم عن كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه
لا يروي فيه الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة عليهم السلام من قوله والصلوات الفائتات تقضى
ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة
متى احب وظاهره وجوب التقديم الا ان يحمل على الاستحباب فيتم المطلوب في جميع المواسعة
المطلقة من دون تفصيل لكن الانصاف ان عد هذين الكلامين من الرواية مشكل فالظاهر
كون الحكم المذكور من هذين الجليلين فتوى مستنبطة من ظاهر الروايات ومنها
ما ارسله الواسطي في كتابه عن الصادق عليه السلام ان كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فائتة

الفجر

اتم التجهد بانم فيقضي ما فاته وحكي عنه نسبة هذا الى اهل البيت عليهم السلم في موضع اخر من كتابه و
دلالته على المطلوب ظاهرة فلا كلام الا في سنده ومنها رواية ابي بصير المصححة ان نام رجل
ولم يصل صلوة المغرب والعشاء الآخرة او نسي فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما جميعا فليصليهما
وان خشي ان يفوته احديهما فليبدأ بالعشاء الآخرة وان استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل
الفجر ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس فان خاف ان يطلع الشمس فيفوته احدى الصلوتين
فليصل المغرب ثم ليدع العشاء الآخرة حتى يطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصل العشاء
وحكي نحوها عن رسالة السيد بن طاوس عن كتاب الحسين بن سعيد ونحوها عن الفقه الرضوي
مسندا الى العالم بزيادة قوله فان خاف ان تعجله طلوع الشمس ويذهب عنهما جميعا فليؤخرهما
حتى يطلع الشمس ويذهب عنهما جميعا فليؤخرهما حتى يطلع الشمس ويذهب شعاعهما والدلالة
فيها ظاهرة على ما سبق في تقريب دلالة عبارة الحلبي واما الحكم فيها بتأخير القضاء الى ذهاب
شعاع الشمس ففيه بعض الرواية كما ان صحيحة زرارة التي هي العمدة في ادلة الترتيب مشتملة
على هذا الحكم ايضا الا ان غاية الامر حمل هذه الفقرة على التقية ولا يوجب حمل ما في الخبر عليها
خصوصا مع احتمال حدوث سبب التقية بعد ذكر الفقرات السابقة مع ان الرواية مروية
عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابن سكان وابن سنان خالية عن الفقرة المذكورة فالاوضح
ظهورها في الدلالة نعم لا ينهض لرد تفصيل المختلف كما عرفت ثم انه حكي عن المحقق في العزية انه
اورد على هذين الخبرين فقال ان خبر ابي بصير وابن سنان يدلان على ان وقت العشاء يمتد الى
الفجر وهو قول متروك واذا تضمن الخبر ما لا نعمل به دل على ضعفه ثم قال وايضا فهما شاذان لم يعمل
ورد بهما وبعد العمل بهما ثم اجاب عن الاول بانا لا نسلم ان القول بذلك متروك بل هو
قول جماعة من فقهائنا المتقدمين والمتأخرين منهم ابو جعفر بن بابويه وهو احد الاعيان
وقد ذكر ذلك الشيخ ابو جعفر الطوسي ره في مسائل من بعض اصحابنا فكانه منهم ره وقالوا هو
وقت لمن نام او نسي ولو سلمنا ان الوقت لم يمتد فما المانع ان يكون ذلك للتقية في القضا

فان

فان رواية زرارة التي هي حجة في ترتيب القضاء تضمنت تأخير المغرب والعشاء حتى يذهب
الشعاع ومن المعلوم ان الحاضرة لا يترتب عليها ذلك فكيف يلزم انه يقدم على الحاضرة ثم
اجاب عن الثاني بانا لا نسلم شذوذهما وقد ذكرهما الحسين بن سعيد والكليني والطوسي
في التهذيب والاستبصار وذكره ابو جعفر بن بابويه في الفقيه وقد اودع فيه ما يعتقد
انه حجة فيما بينه وبين ربه انتهى ومنها مرسلة الوشا عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله
عليه السلم قال قلت له رجل يفوته الاولى والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الآخرة قال
يبدأ بالوقت الذي هو فيه فانه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلوة فريضة في وقت قد
دخلت ثم يقضي ما فاته الاولى فالاولى وعن المحقق في المعتبر رواية عن جميل فلعله اخذه من اصله
ووجه الدلالة ان المراد من تذكر المنسي عند العشاء اما تذكره عند دخول مطلق وقته
واما بذهاب الحمرة المغربية بناء على القول بانه اخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعة واما
زمان تمحض الوقت له وهو ما بعد ثلث الليل او ربعه بناء على انتهاء المغرب بذلك
وبقاء العشاء الى نصف الليل وعلى اي حال فقد دلت الرواية على رجحان تقديم الحاضرة
على الفائتة والتعليل المذكور امارة الاستحباب ولو ابيت الا عن كون وقت العشاء
قبل تضيقه وقتا للمغرب ايضا على المشهور بين المتأخرين امكن حمل قوله يبدأ بالوقت الذي
هو فيه على المغرب والعشاء فيكون المراد نسيان المغرب في اول وقته لا مطلقا ويحتمل ايضا
ارادة مغرب الليلة السابقة ويحتمل ايضا ان يكون مما وقع ذكره على سبيل التسهو من
السائل في مقام ذكر المثال للفوائت كما جمع في السؤال عن تداخل الاغسال بين غسل
العيد وعرفة والجمعة وان ابيت الا عن كون الكل مخالفا للظاهر قلنا ان عدم
مناسبة ذكر المغرب لظاهر السؤال لا يوجب سقوط الجواب عن قابلية الاستدلال فان ظهور
الرواية في تقديم العشاء الحاضرة على قضاء الظهرين مما لا ينبغي انكاره وهو كاف في اثبات
المواسعة المطلقة خصوصا بملاحظة التعليل المذكور فيها ومنها موثقة عمار قال سئلته

عن رجل تفوته المغرب حتى يحضر العتمة فقال اذا حضر العتمة وذكر ان عليه صلاة المغرب
فان احب ان يبدأ بالمغرب بدأ وان احب بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب بعد الخبر بناء على ان المراد
مغرب الليلة السابقة او على القول المنقول من امتداد وقت المغرب بعد دخول وقت العشا
ورد للتصريح على جواز تقديم الحاضرة واضحة ولا ينافيه الحكم باستحباب تقديم الحاضرة وكذا استحباب
تقديم الفائتة لامكان حمل التخيير فيه على دفع توهم تعين الاحد كالامر ومنها ما عن السيد
طاوس في رسالة المواسعة عن كتاب الحسين بن سعيد عن صفوان عن العيص بن القسم قال سألت ابا
عبد الله عليه السلام عن رجل نسي او نام عن الصلاة حتى دخل وقت صلاة اخرى فقال ان كانت صلاة
الاولى فليبدأ بها وان كانت صلاة العصر صلى العشاء ثم صلى العصر بناء على ان المراد بصلاة الاولى
هي مطلق الصلاة التي بعدها صلاة فتعم المغرب ويكون المراد بوقت الصلاة الاخرى وقتها
الذي هو وقت اضطراري للاولى فيكون حاصل الجواب ان الصلاة الاولى مع بقاء وقتها الاضطراري
يقدم على الصلاة الاخرى واما مع فوات وقتها مطلقا فيقدم عليها الحاضرة ويمكن ان يراد من الصلاة
الاولى صلاة الظهر لشيوع اطلاقها عليها في الاخبار وكونها اول صلاة صليها رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم لكن تخصيصه بالذكر من باب المثال فيعم الحكم المغرب ايضا ويحتمل
ان يراد بالاولى خصوص الظهر فيكون وجه تقديم الظهر المنسية على العصر انه لا صلاة بعد
العصر وفي الرواية احتمالا آخر باعتبار رجوع كل من الضميرين في قوله وان كانت وقوله فليبدأ بها
الى كل من الحاضرة والمنسية الا ان الاظهر ما ذكرنا مع ان دلالته على تقديم العشاء الحاضرة
على العصر المنسي واضحة على كل حال ومنها الرواية عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه
قال سألته عن رجل نسي المغرب حتى دخل وقت العشاء الآخرة قال يصلي العشاء ثم يصلي
المغرب وسألته عن رجل نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر قال يصلي العشاء ثم يصلي الفجر وسألته
عن رجل نسي الفجر حتى حضرت الظهر قال يبدأ بالظهر ثم يصلي الفجر كذلك كل صلاة بعدها صلاة
فان صدرها وذيلها كالصريح في جواز تقديم الحاضرة على الفائتة واما الحكم فيها بتقديم العشا

للمنسية

المنسية على الفجر فعلى وجه الاولوية كالحكم بتقديم الحاضرة في الصورتين لما ذكر من الضابط
في ذيلها لكن يرد عليها ان ظاهرها فوات وقت المغرب للناسي مع سعة وقت العشا
وهو خلاف المشهور والادلة وارادة اخر وقت العشاء توجب الحكم بوجوب تقديم الفائتة
هذا مع ان الضابط المذكور لا يخلو من اجمال لان المشبه به المشار اليه بقوله كذلك كل صلاة
بعدها صلاة يحتمل ان يكون الحاضرة ويحتمل ان يكون الفائتة ووجه الشبه اما الحكم
بالتقديم واما الحكم بالتأخير والمراد من ثبوت صلاة بعدها اما شرعية صلاة بعدها
ولو نفلا لها واما وجوب فريضة بعدها نعم في بعض الاخبار ما يبين المراد منها وهو ما
عن الشيخ باسناده عن الحسن الصيقل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الاولى
حتى صلى ركعتين من العصر قال فليجعلها الاولى وليستأنف العصر قلت فانه نسي المغرب
حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال فليتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال قلت له جعلت
فداك قلت حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر يجعلها الاولى ثم يستأنف وقلت لهذا
يتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال ليس هذا مثل ذلك ان العصر ليس بعدها صلاة والعشاء
بعدها صلاة وفي معناها ما عن دعائم الاسلام بزيادة قوله ان العصر ليس بعدها صلاة يعني
لا يتنفل بعدها والعشاء الآخرة يصلي بعدها ما شاء وهذا التفصيل محمول على الاولوية
بشهادة التعليل فان قضاء الصلاة بعد العصر جائز اجماعا او على التقية ففيه دلالة على
المواسعة وتفصيل ما سبق من التفصيل في رواية علي بن جعفر المتقدمة الا ان ظاهره
متروك عندنا معاشر القائلين بعدم خروج وقت الظهر خصوصا الناسي الا اذا بقي مقدار
صلاة العصر فقط واما في غير ذلك الوقت يجب العدول وفيه جزم فلا وجه للاستحباب
وهكذا الحكم المذكور للمغرب فافهم ومنها ما عن الشيخ عن اسمعيل بن همام عن ابي الحسن عليه السلام
عن الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر انه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر وفيه ما تقدم
من انه لا ينافيه ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر الا اذا بقي مقدار صلاة العصر ومنها

ما عن الصدوق والشيخ رحمهما الله باسنادهما عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام تقام
الصلاة وقد صليت فقال صلها واجعلها لما فات ودعوى اختصاص الصلاة التي صلاها
اولا بصورة نسيان وجوب القضاء بعيدة نعم ظاهر الرواية الاستحباب فيمكن حملها على
محمل الفوات الطايفة الثالثة ما دل من الاخبار على جواز النفل اداء وقضاء لمن
عليه فائتة فمن جملة ذلك ما استفاض من قصة نوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن
الصبح حتى طلعت الشمس فقام وصلى هو واصحابه اولا نافلة الفجر ثم صلى الصبح ولا اشكال
في سندها ودلالتها الا من جهة تضمنها نوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل في بعضها
ما يدل على صدور السهو ايضا منه صلى الله عليه وآله على ما يقوله الصدوق تبعا لشيخه
ابن الوليد بل من ظاهر الطبرسي في تفسير قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا
نسبة ذلك الى الامامية في غير ما يؤدونه عن الله لكن الظاهر شذوذ هذا القول في
ما بينهم خصوصا فيما يتعلق بفعل المحرمات وترك الواجبات نعم قال في الذكرى بعد ذكر
رواية زرارة الدالة على نوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه لم نقف على راد لهذا
الخبر من حيث توهم القدح بالعصمة فيه وظاهره ان قدح بعضهم في العصمة يوهم خلاف
ما عليه الاصحاب ممن تعرض لذكر هذه الروايات ويؤيد ما ذكره ما عن رسالة نفي
السهو للمفيد قدس سره قال لسنا ننكر ان يغلب النوم على الانبياء صلى الله عليهم في اوقات
الصلاة حتى تخرج الوقت فيقضونها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص لانه
ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولان النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه نقص
عن الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه وقد يكون من فعل الساهي تارة كما يكون
من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله وليس من مقدور العباد على حال ولو
كان من مقدورهم لم يتعلق به عيب ولا نقص لصاحبه لعمومه جميع البشر وليس كذلك السهو لانه
يمكن التحرز منه ولانا وجدنا الحكماء يجتنبون ان يودعوا اموالهم واسرارهم من ذوي

من ذوي السهو والنسيان ولا يمتنعون عن ايداعها ممن يغلبه النوم احيانا كما لا يمتنعون من ايداعها
ممن يغلبه النوم احيانا كما لا يمتنعون عن ايداعها ممن يعرضه الامراض والاسقام انتهى
موضع الحاجة وعن شيخنا البحراني في بعض اجوبة المسائل ان لفظ الرواية المتضمنة لنوم
النبي صلى الله عليه وآله صحيحة السند وقد تلقاه الاصحاب بالقبول حتى قال شيخنا
في الذكرى انه لم يجد لها رادا فقبول غير الصدوق من الاصحاب لها شاهد صدق على
انهم لا يعدون فوات الصلاة بالنوم سهوا والا لردها كما ردوا غيرها مما هو صريح في
نسبة السهو ومن شدة وثوقهم بها استنبطوا احكاما كثيرة في كتبهم في جملة المتون منها قضاء
النافلة ومنها جواز النافلة لمن عليه فريضة انتهى وعن والده في رسالة مفردة في
الصلاة ان الاصحاب تلقوا اخبار نوم النبي صلى الله عليه وآله عن الصلاة بالقبول انتهى
ثم نقل انه لو نقل من جهة كثرة هذه الاخبار ربما انسد ورود ذلك عن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم وفاقا للظاهر من غرضه لم يثبت بالعقل ولا بالنقل امتناع ذلك عليه فلا
يجوز رد الاستدلال بالاخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا او نقلا ولا ادعى احد امتناعه
نعم حكي عن العلامة انه قال بعد ذكر بعض الاخبار في ذلك ان حديثهم باطل لاستحالة
صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وعن رسالة نفي السهو المتقدمة بعد الاعتراف
بعدم امتناعه عقلا على ما عرفت ذكر ان الخبر في هذا المعنى من جنس الخبر في السهو وانه
من الآحاد التي لا توجب علما ولا عملا وعن السيد بن طاووس انه بعد ما ذكر بعض طرق
العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نام هو واصحابه آخر الليل الى ان طلعت
الشمس فاول من استيقظ ابو بكر ثم عمر فكبر تكبيرا عاليا فايقظ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فامرهم بالارتحال وسار غير بعيد فنزل فصلى الصبح قال انظر ايها العاقل في وصفهم
لعناية الله سبحانه بنبيهم وانه سبحانه لا يصح ان ينام وان جبرئيل عليه السلام ما كان
شفقته على نبيهم دون عناية عمر حتى كان يوقظه الله او جبرئيل واذا نظرت الى

منها

صلى الله

روايتهم عن محمد صلى الله عليه وآله وسلم انه ينام عينه ولا ينام قلبه وتفسيرهم ذلك
بان نومه لا يمنعه عن معرفة الله ونظرت في رواياتهم يوجب قضاء ما فات عقيب ذكره
ثم يذكرون في هذه الرواية انه اخر القضاء الى بعد الارتحال فانه قد نام قلبه حتى
لا يحس بخروج الوقت فكل ذلك يشهد بالمناقضة في رواياتهم وحقا لا يتهم في تكذيب
انفسهم انتهى والانصاف ان نوم النبي صلى الله عليه وآله واحد المعصومين صلوات
الله عليهم عن الواجب سيما اكد الفرائض فضلا عليهم بنفيه ما دل من اخبارهم على كمالهم
وكمال عناية الله بحالهم في تبعيدهم من الزلل بل الظاهر بعد التأمل ان هذا النقص من
سهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الركعتين في الصلاة وما تقدم من صاحب رسالة نفي
السهو ممنوع بل العقل والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلاة اهون من
النوم عن فريضة الصبح وان هذا النائم احرى بالتعيير من ذلك الساهي بل ذلك لا يستحق تعييرا
وكون نفس السهو نقصا دون النوم لا ينافي كون هذا الفرد من النوم انقص لكشفه عن تقصير
صاحبه في تهيئة المقدمات وبالجملة ففي ورود هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبع متفرقات
ما ورد من كمال الائمة وعلم صدور القبائح منهم فعلا وتركا في الصغر والكبر عمدا وخطأ ولعله
لذا استظهر في هذه الاخبار بعض المتأخرين على ما حكي عنهم منهم شيخنا البهائي بعد اعترافه بانه
المستفاد من كلام الشهيد المتقدم في الذكرى بتجويز الاصحاب لذلك وعرض ايضا ما عن
المنتهى وغيره اللهم الا ان يقال بامكان سقوط اداء الصلاة عنه صلى الله عليه وآله وسلم
في ذلك الوقت لمصلحة علمها الله تعالى فان اشتراكه صلى الله عليه وآله مع غيره في هذا
التكليف الخاص ليس لدليل عليه او ضعف من الاخبار المذكورة حتى يوجب طرحها خصوصا
بملاحظة بعض القرائن الواردة في تلك الاخبار منها قوله عليه السلام في رواية سعيد الاعرج
ان الله تعالى انام رسوله صلى الله عليه وآله وسلم الى ان قال واسهاه في صلاته
فسلم في الركعتين الى ان قال وانما فعل ذلك رحمة لهذه الامة لئلا يعير الرجل المسلم

اذا هو نام عن صلاته او سهى الحديث وقوله صلى الله عليه وآله لاصحابه مخاطبا اليهم عنهم
بوادي الشيطان ولم يقل عنا فعلم ان النوم كان لاجلهم لا منه صلى الله عليه وآله
ثم ان دلالة الاخبار المذكورة بعد تسليمها كغيرها من الاخبار المتضمنة لجواز النفل
لمن عليه قضاء على نفي المضايقة وفورية القضاء واما دلالتها على نفي الترتيب ففي
مبنية على عدم المدرك له الا الفورية او انعقاد الاجماع المركب على ان كل من قال
بالمواسعة لم يقل بالترتيب وكلاهما ممنوعان الرابع من حجج القول بالمواسعة الاجماعات (margin: كفاية)
المنقولة منها ما تقدم عن الجعفي من نسبته ما يذكره في كتابه الفاخر الى المجمع عليه ومنها
ما عن المعتبر من ان القول بالمضايقة يلزم منه منع من عليه صلوات كثيرة ان يأكل او ينام
زائدا على الضرورة ولا يشتغل الا بالاكتساب فيحصل قوته له او لعياله وانه لو كان له
درهم حرم عليه الاكتساب حتى يخلو يده والتزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سوفسطائي
ثم قال ولو قيل قد اشار ابو الصلاح الحلبي الى ذلك قلنا نعلم من المسلمين كافة خلاف ما
ذكره فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة فاذا صلى الانسان منهم شهرين في يوم استكثره
الناس انتهى وعن المختلف ما محصله ان القول بتحريم الحاضرة في اول وقتها مع القول
بجواز غيرها من الافعال مما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع على عدم افتاء احد من
فقهاء الامصار بتحريم زيادة لقمة او شربة او طلب الاستراحة من غير نصب شديد او (margin: في جميع الاعصار)
المنع من فعل العبادات الواجبة والمندوبة لمن عليه قضاء فيلزم انتفاء الاول انتهى
والجواب عن هذه الحجة انه ان اريد دعوى اجماع العلماء ففي وضوح المنع مع ما عرفت من
كثرة القائلين بالمضايقة من القدماء ودعواهم الاجماع وعبارة الجعفي يمكن حملها على
ما ذكره في كتابه من مجموع الروايات المجمع عليها بل يمكن دعوى ظهور قوله لا اذكر فيه الا
ما اجمع عليه وصح من قول الائمة عليهم السلام فيما ذكرنا فان كلمة من بيانية للموصول واما كلام المحقق
فرجعه الى دعوى سيرة المسلمين وهو غير معلومة على وجه يجدي في المقام مع احتمال كونها

ناشئة عن قلة مبالاتهم في الدين ولذا نراهم يشتغلون بما ذكر من الحاجات مع اشتغال ذممهم
بحقوق من طالبيهم مستعجلا ولو بناء على الحال كمستحقي الصدقات الواجبة ومع اشتغال
ذممهم بحقوق الله الفورية كتعلم العلم واكتساب الاخلاق الجميلة ودفع الاخلاق الرذيلة
ونراهم يعاملون بيعا وشراء مع الاطفال الغير المميزة والمجانين ولا يجتنبون عن النظر
الى غير المحارم زائدا على الوجه والكفين كالشعر والرأس والرجل الى غير ذلك مما يطول الكلام
بذكره هذا مع ان استلزام المضايقة للحرج بالنحو المذكور محل كلام في الاصول بين اعاظم
الفحول ولعل السيرة المذكورة دليل على عدم الاستلزام كما تمسك بها بعض الاعلام في هذا
المقام وقد اشبعنا الكلام في ذلك في كتابنا الجوامع فراجع وبه يظهر ما في دعوى العلامة
في المختلف مضافا الى ان نفي القول من فقهاء الامصار بمجرد ما ذكر مع اعترافه بذهاب
السيد وجماعة الى الحرمة كما ترى وبالجملة فالتمسك بالاجماع والسيرة في هذا المقام ليس الا
لتكثير الادلة مع انه لا ينفي الترتيب الا اذا كان منوطا بالفورية ومبنيا عليها الخامس من حجج
القائلين بالمواسعة لزوم الحرج العظيم الذي يشهد بنفيه الادلة الثلثة بل الاربعة ويرد
عليه ان الحرج لا يلزم الا مع كثرة الفوائت وح فاذا كان لزومه على وجه يرتفع به التكليف
نحكم بنفيه كما يحكم القائل بالمواسعة عند طرو العجز وكما نحكم بسقوط القيام في الصلوة
عند تعذره ولا يتعدى الى صورة عدم لزوم الحرج لقلة الفوائت وليس المقام مما يقتضي نفي الحرج
بتشريع المواسعة في جميع الافراد حتى مع عدم الحرج بان يكون لزوم الحرج منشأ للحكم لان
ذلك انما هو فيما كان العسر في اغلب الموارد فيتبعها النادر كما في تشريع القصر في السفر والحج
وتشريع طهارة الحديد وغير ذلك وليس كذلك ما نحن فيه قطعا فاندفع ما يقال ان غرض
المستدل ان المشقة النوعية الثابتة في هذا القضا تقتضي بحكم الحكمة المرعية في الشريعة
السمحة السهلة نفيها مطلقا وان انتفت المشقة الشخصية في بعض الاحيان هذا
مع امكان معارضته بان حكمة عدم وقوع المكلف في التهلكة ببقاء شغل الذمة بالفوائت بعد

بعد الموت اقتضت ايجاب المبادرة اليها اذ قلما اتفق للمكلف ان يكون عليه فوائت كثيرة لم
يبادر اليها في السعة الا وفي اوقات شغل الذمة بها او باكثرها وكيف كان فهذا الدليل في الضعف
كسابقه الا انه ينفي الترتيب ايضا ولعله ينشأ من المضايقة لان مقتضاه وجوب الاشتغال
بالفوائت تحصيلا للترتيب بين الحاضرة وبين ما لم يمكن تقديمه عليها من الفوائت بل لو لم يشتغل
بها ايضا كان في نفس تاخير الحاضرة حرج من جهة ضبط اواخر الاوقات بالساعات والعلامات
الا اذا قلنا بان الواجب تاخير الحاضرة عن مجموع الفوائت لا عن كل فائتة حتى يجب الاشتغال
بجميعها مهما امكن فافهم والحاصل ان لزوم العسر على من كثر عليه الفوائت مسلم سواء قلنا بالمضايقة
ام قلنا بلزوم الترتيب من دون المضايقة لكن الحكم بنفيهما عموما حتى في صورة عدم الحرج
يحتاج الى دليل اخر والتمسك بالاجماع المركب في غير موضعه لان التفصيل في الاحكام شايع
بين موارد الحرج وغيرها لكثرة وقوعه في الشريعة ولا يعلم مخالفته في هذه المسألة لقول
الامام عليه السلام وان كان القطع به في بعض الموارد ممكنا الا ان غلبة الفصل بين الموارد
في المسائل مما يمنع القطع غالبا فافهم فانه في كثير من الموارد هذا خلاصة ادلة القول بالمواسعة
وقد عرفت ضعف اكثرها مع عدم الدلالة على الترتيب خصوصا فيما عدا فوائت اليوم ولعلنا
ما يمكن ان يستدل به للقول بالمضايقة وجوه الاول الاصل والمراد به اصالة الاحتياط
اما من حيث الفورية ليتيقن عدم المؤاخذة على تقدير التعجيل وعدم الامن منه على تقدير
التاخير مطلقا او مع اتفاق طرو العجز واما من حيث تيقن امتثال الحاضرة على تقدير تاخيرها
عن الفائتة او ايقاعها في ضيق الوقت والشك في الامتثال لو قدمها على الفائتة والجواب
عنه عدم وجوب الاحتياط لا من جهة الفورية ولا من جهة الترتيب لما تقرر في محله من دلالة العقل
والنقل على عدم المؤاخذة عما لم يعلم كونه منشأ لها سواء كان الشك في التكليف الاصلي ام
في التكليف المقدمي كالجزء والشرط ثم انه لو قلنا باصالة الاحتياط في الوجوب المقدمي من
قبيل الجزء والشرط على ما هو مذهب جماعة وقد كنا نقويه سابقا تبعا لبعض مشايخنا المدعى اختصاصا

ادلة البراءة عقلا ونقلا وما لك في التكليف المستقل كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال
او غسل الجمعة لكن وجوب الاحتياط في التكليف الوجوبي المستقل مما لم يقل به احد من
المجتهدين والاخباريين على ما ادعاه بعض الاخباريين من اختصاص الخلاف بين الاخباريين
والمجتهدين في وجوب الاحتياط وعدمه بغير هذه الصورة من صور الشبهة في الحكم الشرعي و
على هذا فوجوب الاحتياط من جهة الفورية ووجوب المبادرة الى القضاء لمجرد احتمال العقاب
على التاخير مما لم يقل به احد واما اصالة الاحتياط من جهة الشك في اعتبار الترتيب على
ما هو مذهب جماعة في الشك في الشرطية والجزئية فهي ايضا غير جارية في المقام وان
قلنا بجريانها في غيره لان الترتيب عند اهل المضايقة من جهة لزوم المبادرة فالشك في اعتبار
الترتيب مسبب عن الشك في لزوم المبادرة واذا كان المرجع عند الشك في لزوم المبادرة
اصالة البراءة عنه بالاتفاق على ما ذكر لم يجب الاحتياط عند الشك في اعتبار الترتيب بل المرجع
الى اصالة البراءة التي هي الاصل في الشك الذي صار منشأ لهذا الشك لما تقرر في محله من ان
الشك في مجرى احد الاصلين اذا كان مسببا للشك في مجرى الآخر فهو حاكم على صاحبه ولا يلتفت
الى صاحبه ولذا لو شككنا في وجوب تقديم اخراج النجاسة عن المسجد على الصلاة في اول الشك
في وجوب اخراج النجاسة الغير الملوثة منه لم يكن هناك موضع اجراء اصالة الاشتغال عند القائلين
من القائلين بجريانها عند الشك في اعتبار شيء في العبادة المأمور بها والحاصل ان اصالة البراءة
حاكمة على اصالة الاشتغال مع كون الشك في مجرى الثانية مسببا عن الشك في مجرى الاولى
وهذا هو الضابط في كل اصلين متعارضين سواء كانا من جنس واحد كاستصحابين او من جنسين
كما فيما نحن فيه والظاهر انه تقديم البراءة على الاحتياط في مثل ما نحن فيه مما اتفق عليه
المجتهدون والقائلون بالاحتياط وان اختلفوا في الاستصحابين المتعارضين اذا كان من هذا القبيل ثم ان ما
فيه ليس من الشك في شرطية شيء لعبادة او جزئيته لها بل الشك في صحة العبادة لاجل الشك
في ثبوت تكليف آخر اهم منه فاذا انتفى باصالة البراءة فلا مسرح للاحتياط فافهم واغتنم

ثم اعلم

ثم اعلم ان جميع ما ذكرنا انما هو على تقدير تسليم الصغرى وهي ان الاحتياط في تقديم الفائتة
واما لو اخذنا بظواهر العبائر المحكية عن جماعة من القدماء وكظواهر بعض الاخبار من وجوب تقديم
الحاضرة وان كانت موسعة او لاحظنا قول جماعة كثيرة بثبوت الوقت الاضطراري
فلا احتياط في المقام الثاني في اطلاق اوامر القضاء بناء على كونها للفور اما لغة كما عن
الشيخ وجماعة واما شرعا كما عن السيد مدعيا اجماع الصحابة والتابعين عليه واما عرفا
كما يظهر من ادلة بعض المتاخرين والجواب منع كونها للفور لا لغة ولا شرعا ولا عرفا الثالث
ما دل على وجوب المبادرة الى القضاء فمن ذلك قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فعن الطبرسي قده
بعد ذكر جملة من معانيه وقيل معناه اقم الصلوة متى ذكرت ان عليك صلوة كنت في وقتها ام
لم تكن عن اكثر المفسرين وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام وعن النخعي اذا نسيت صلوة ثم ذكرتها فصلها
وفي كنز قال كثير من المفسرين انه في الفائتة لقول النبي صلى الله عليه وآله من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكري وفي رواية زرارة عن ابي
جعفر عليه السلام انه قال اذا فاتتك صلوة فذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت
التي فاتتك كنت من الاخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك ان الله عز وجل يقول اقم
الصلوة لذكري انتهى ومثلها في تفسير الآية صحيحة اخرى لزرارة الواردة في حكاية نوم النبي
صلى الله عليه وآله وفيها قوله عليه السلام من نسي شيئا من الصلوة فليصلها اذا ذكرها ان الله
تعالى يقول واقم الصلوة لذكري ومنها الاخبار الدالة على الامر بالقضاء عند ذكره مثل ما
تقدم في تفسير الآية ومثل ما عن السرائر في الخبر المجمع عليه بين جميع الامة من نام عن صلوة او نسيها
فليقضها حين يذكرها ومثل رواية حماد بن عثمان الرازي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
رجل فاته شيء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس وعند غروبها قال فليصلها حين
ذكرها ورواية يعقوب بن شعيب عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبزغ الشمس ايصلي حين يستيقظ
او ينتظر حتى تنبسط الشمس قال يصلي حين يستيقظ الى غير ذلك مما هو بهذا المضمون ومثل

ما دلّ من الأخبار على ان علة صلوة يصليان على كل حال منها صلوة فاتتك تقضيها حين تذكر
وتقريب الاستدلال بالآية والروايات ان توقيت فعل الصلوة بوقت الذكر ظاهر في وجوب
ايقاعها في ذلك الوقت فهو وقت للواجب لا لمجرد الوجوب كما في قول القائل ادخل السوق
عند طلوع الشمس او الزوال وافعل كذا حين قدوم زيد ونحو ذلك وحملها على الاستحباب
مخالف لظاهرها خصوصا ظاهر الآية حيث ان قوله تعالى اقم الصلوة عطف على قوله واعبدني
الصريح في الوجوب وكذا حملها على مجرد الاذن في المبادرة في مقام دفع توهم الحظر عنها في
بعض الاوقات التي نهي عن الصلوة فيها تنزيها او تحريما ومنها ما دل على عدم جواز
الاشتغال بغير القضاء مثل صحيحة ابي ولاد الواردة في حكم المسافر القاصد للمسافة
الراجع عن قصده قبل اتمامها وفي آخرها فان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريدا
فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها بالقصر بتمام من قبل ان تبرح من مكانك وصحيحة زرارة
عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوة او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها
من ليل او نهار فاذا دخل وقت صلوة ولم يتم ما فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت
هذه الصلوة التي قد حضرت وهذه احق بوقتها فاذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى
ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها والجواب اما عن الآية فانه ان اريد منها
دلالتها بنفسها على فورية القضاء فدونه خرط القتاد اذ لا ظهور فيها الا في خطاب
موسى على نبينا وآله وعليه السلام باقامة الصلوة فان قوله لذكري يحتمل ان يكون قيدا لكلا الامرين
اعني قوله فاعبدني واقم الصلوة خصوصا بعد ملاحظة ان في نسيان مثل موسى للصلوة
الفريضة بل نومه عنها كلاما كما تقدم سطر منه في نوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم والكلام
فيه يحتمل وجوها وكذا الذكر وبالجملة فعدم دلالة الآية بنفسها على المدعى مما يجب
ما لا يحتاج الى البيان ووجوه احتمال الآية او بعضها ولذا لم يحك عن احد من المفسرين تفسيرها
بخصوص الفائتة حتى يمكن حمل الامر فيها على الفور وان اريد دلالتها بضميمة ما ورد في تفسيرها

في تفسيرها من الروايات المتقدمة المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند الذكر
ففيه ان دلالتها لان الرواية الاولى عامية والصحيحة الاخرة لزرارة مع اشتمالها على
نوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم مشتملة على ما ينافي الفورية من ارتحال النبي صلى الله
عليه وآله وسلم واصحابه عن منامهم بعد الاستيقاظ وتقديم نافلة الفجر بل الاذان
والاقامة بل قد نقل مراعات النبي صلى الله عليه وآله وسلم للتجنب عن والتكشف بها
وعلة تأخيره نافلة الفجر عن فريضتها وعدم ترك الاذان والاقامة على عدم استحباب
المبادرة الى القضاء على وجه يكون قرينة على الصحيحة المذكورة واما الرواية الاولى
لزرارة فلا دلالة فيها الا على تقدير كون الامر للفور وقد عرفت منعه سابقا فهي لا
تدل الا على الفورية بتقديم الفائتة الواحدة على الحاضرة واين هذا من القول بالمضايقة
ووجوب المبادرة وبطلان الحاضرة لو قدمها على الفائتة وان تعددت واما الاخبار
غير صحيحتي ابي ولاد وزرارة ففي بعض منه مسوق لبيان اصل وجوب قضاء المتروك
لعذر وفي مسوق لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت دون وقت في مقام دفع توهم المنع
في بعض الاوقات مع انه لو سلم دلالتها على الفور فهي بنفسها لا تستلزم الترتيب
الا اذا قلنا باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده او عدم الامر به كما ان ما دل بنظره
على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادرة كما عرفت سابقا نعم لو ثبت اجماع مركب امكن الاستدلال
بما دل على احدهما على الآخر بضميمة الاجماع وهو غير ثابت وبهذا يمكن دفع الاستدلال
بالصحيحتين الاخيرتين اعني صحيحتي ابي ولاد وزرارة مع ان دلالة صحيحة ابي ولاد
على المطلب موقوفة على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصورة اذا بدا له عن السفر
قبل تمام المسافة وهو مع انه مما لم يقل به احد مخالف لصحيحة زرارة الاخرى الصريحة في نفي
الاعادة على من رجع عن قصد السفر بعد الصلوة فمن اللازم حمل الرواية على الاستحباب
فلا تدل على وجوب المبادرة واما صحيحة زرارة فهي كبعض الاخبار الآتية عمدة ادلة الخصم

القول وربما يجاب عنهما بان اطلاق السؤال منهما فيما يقتضي حمل القضاء في الجواب على
مطلق الاداء كما استعمل فيه في اخر الخبر فلا يكون الغرض الا ايجاب الفعل وقت الذكر
وهو ضعيف لمخالفته ظاهر السؤال فضلا عن ظاهر فقرات الجواب لان النوم عن الصلاة
ونسيانها لا يتصل عن قابل ولا لغة الا اذا نام او نسي في جميع الوقت ويتلوه في
الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم باصل وجوبه فيكون الجواب
لبيان الرخصة في القضاء في اي ساعة ذكر ولو في اوقات يكره فعل الصلاة فيها مطلقا
او في الجملة مرجوحة كما اذا دخل وقت الفريضة وكما بعد صلاة العصر والفجر ويؤيده قوله
عليه السلام في صحيحة اخرى لزرارة في اي ساعة ذكرتها ولو بعد صلاة العصر ولجهة الضعف ان
دعوى كون السؤال عن وقت القضاء مع الفراغ عن اصل وجوبه ممنوعة ومخالفة لظاهر
السؤال كما لا يخفى فالاحسن تسليم ظهور الرواية في وجوب المبادرة وحملها على ما ذكرنا
من باب تعميم وقت الرخصة او على الاستحباب بقرينة ظهور بعض ما تقدم من اخبار المواسعة
ومما يشهد للاول كثرة الاخبار الواردة في اوقات قضاء النوافل والفرايض في مقام
السؤال عن تعيين وقت القضاء ويظهر ذلك لمن لاحظ كتاب الوسائل في باب عدم
كراهة القضاء في وقت من الاوقات ثم لو سلم دلالتها على المبادرة لم يكن فيها دلالة
على الترتيب الا اذا قلنا بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص او لعلة الامر
به او قيام اجماع مركب في البين وكلاهما ممنوعان الرابع من ادلة هذا القول ما دل على الترتيب
وتقديم الفائتة في الابتداء والعدول من الحاضرة اليها في الاثناء مثل صحيحة زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام اذا نسيت صلاة او صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات
فابدأ باولهن واذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلاة وقال
وقال ابو جعفر عليه السلام فان كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصل الغداة
في اي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها وقال اذا نسيت الظهر

الغداة

حتى

حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلاة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر فانما
هي اربع مكان اربع وان ذكرت انك لم تصل الاولى وانت في صلاة العصر وقد صليت منها
ركعتين فانوها الاولى ثم صل الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر وان كنت قد ذكرت
انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب وان كنت قد
صليت المغرب فقم فصل العصر فان كنت قد صليت العشاء الاخرة ونسيت المغرب فقم
فصل المغرب وان كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الاخرة ركعتين او قمت في الثالثة
فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الاخرة وان كنت قد نسيت العشاء الاخرة حتى
صليت الفجر فصل العشاء الاخرة وان كنت ذكرتها وانت في الركعة الاولى او الركعة الثانية
من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصل الغداة واذن واقم وان كانت المغرب والعشاء
قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلي الغداة ابدأ بالمغرب ثم العشاء فان خشيت ان تفوتك
الغداة ان بدأت بالمغرب فصل الغداة ثم صل المغرب والعشاء ابدأ باولهما لانهما جميعا
قضاء ايهما ذكرت فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قلت لم ذلك قال لانك لست تخاف
فوتها ورواية صفوان بن يحيى عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس
وقد كان صلى العصر فقال كان ابو جعفر عليه السلام او كان ابي يقول ان امكنه ان يصليها قبل ان يفوته
المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها ورواية ابي بصير عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت
العصر قال يبدأ بالظهر وكذلك الصلوات تبدأ بالتي نسيت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة
فتبدأ بالتي انت في وقتها ثم تصلي التي نسيت ورواية زرارة المتقدمة في تفسير الاية ورواية
البصري قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة اخرى فقال اذا
نسي صلاة او نام عنها صلى حين يذكرها فاذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتي نسي وان ذكرها
مع امام في صلاة المغرب اتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها الخبر ورواية معمر بن
يحيى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبين له القبلة وقد دخل وقت

وان كنت قد صليت المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها بركعتين ثم سلم ثم صل المغرب وان كنت قد صليت

بهما فابدأ بالمغرب
ثم صل الغداة ثم صل
العشاء فان خشيت
ان تفوتك الغداة
ان بدأت خ

صلوة اخرى قال يصليها قبل ان يصلي هذه التي دخل وقتها الا ان يخاف فوت التي دخل وقتها
والحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال روينا عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال من فاتته صلوة حتى
دخل وقت صلوة اخرى فان كان في الوقت سعة بدأ بالتي فاتت وصلى التي هو منها في وقت
وان لم يكن من الوقت الا مقدار ما يصلي التي هو في وقتها بدأ بها وقضى بعدها التي فاتت والحلبي
عن كتب الاصحاب مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا صلوة لمن عليه صلوة فينفي
مشروعية الحاضرة وتعلقها في ذمته بمقتضى الرواية ولا يخفى قلب الاستدلال بها فيما
اذا فرض تذكر الفائتة بعد تنجز الحاضرة عليه كما لا يخفى بل ادل الثقات الجواب عن صحيحة
زرارة الطويلة فبان مواضع الدلالة لنا فيها فقرات احدها قوله عليه السلام وان كنت قد ذكرت
انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب الخبر
ولا يخفى على المتأمل فيما ظهورها في تضييق وقت المغرب وفوتها بزوال الحمرة والا لم يناسب
التفصيل في فرض نسيان العصر الى دخول المغرب بين خوف فوات المغرب وعدمه فلا
ينهض الرواية دليلا على المضايقة بناء على ما هو المشهور بين المتأخرين من كون زوال
الحمرة اخر وقت الفضيلة دون الاجزاء فتعين حمل الامر على الاستحباب وكون ادراك فضيلة
المغرب اولى من المبادرة الى الفائتة بحكم مفهوم القيد في قوله ولم تخف الثانية قوله عم
وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم الظاهر ان الحكم بالعدول في هذه الفقرة مقيد
كالحكم السابق بعدم خوف فوات وقت المغرب وحاصل الحكمين انه اذا لم يخف فوت المغرب
قدم العصر ابتداء وعدل اليها في اثناء المغرب فيكون مفهوم القيد في قوله عم ولم يخف فوتها
مفيدا لانتفاء الحكمين عند خوف فوت وقت فضيلة المغرب فيكون الراجح عند خوف
فوت وقت الفضيلة تقديم الحاضرة وهذا مخالف للقول بالمضايقة فلا محيص عن حمل الامر
بالعدول على الاستحباب الثالثة قوله عليه السلام وان كنت قد ذكرتها يعني العشاء الاخرة وانت
في الركعة الاولى او الثانية من الغداة الى اخره والانصاف ظهور دلالة هذه الفقرة بنفسها

على وجوب العدول لكنه لا ينفع بعد وجوب حمل الامر بالعدول عن المغرب الى العصر على
الاستحباب اللهم الا ان يقال ان الاستحباب بعيد عن السياق من جهة ان الامر في الصحيحة
بالعدول من العصر الى الظهر ومن العشاء الى المغرب للوجوب قطعا فرفع اليد عن ظهور المتقدم
في وقت المغرب الى الركعة قوله عم وان كانت المغرب فاتتك الى قوله فابدأ بالمغرب
كحال الامر بالعدول عن الغداة الى العشاء في حمله على الاستحباب بقرينة ما سبق لعدم
القول بالفصل بين تذكر فوات العصر في اخر وقت فضيلة المغرب وبين تذكر العشاء
فقط ووقع المغرب في وقت صلوة الفجر وحاصل الجواب عن هذه الصحيحة ان الاستدلال بها
مبني على القول بكون اخر وقت اجزاء المغرب زوال الحمرة فاذا لم نقل بهذا سقط الاستدلال
بجميع الفقرات الاربع فتأمل هذا مع ان قوله عليه السلام في اخر الرواية تعليلا لتأخير القضاء
الى ذهاب الشعاع بانك لست تخاف فوتها ظاهر في عدم فورية القضاء فلو تمت دلالة
الفقرات على الترتيب فلا يستلزم الفورية لمنع الاجماع المركب بل الظاهر ان جماعة الامام عم
في الحكم بالترتيب بين الحاضرتين وبين حاضرة وفائتة امارة على ان مناط الترتيب في الكل
واحد فليس لفورية القضاء لو قلنا بها دخل في الترتيب كلية عمدا اهل المضايقة ثم لو سلم
الاجماع المركب كان التعليل المذكور قرينة اخرى على استحباب الترتيب فافهم هذا مع ان
الخبر مشتمل على بعض الاحكام المخالفة للاجماع مثل العدول عن اللاحقة الى السابقة
بعد الفراغ منها ومثل النهي عن القضاء الا بعد ذهاب شعاع الشمس بما ذكرنا في الجواب
عن هذه الصحيحة من ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب يجاب عن رواية صفوان
ابن يحيى ونظيره يجاب عن رواية ابي بصير فان الظاهر من قوله نسي الظهر حتى دخل وقت
العصر ابتناء الجواب على تعدد اوقات الظهرين والعشائين ومع ذلك يبدأ بالتي نسيت
الا ان يخاف ان يخرج وقت الصلوة خروج الوقت المختص بها فلو نسي العصر حتى خاف
فوت وقت المغرب المغاير لوقت العشاء وجب البدأة بالمغرب ثم بالعصر وهذا مما لا نقول به

وحمل وقت العصر على المقدار الذي يسع الفعل من آخر الوقت مخالف للظاهر قطعاً
وأما رواية معمر بن يحيى فالأمر فيها هين بعد تقييدها بصورة الاستدبار وحملها
على الاستحباب أو حمل الوقت على ما تقدم في رواية أبي بصير فلم يبق الا رواية زرارة
الضعيفة بالقسم بن عروة ورواية البصري الضعيفة بعلي بن محمد ورواية الدعائم
المجهولة السند والنبوي المرسل والجواب عنها بعد الإغماض عن سندها وعن سوقها
وبعد تسليم ظهور دلالتها أنها معارضة بما تقدم من الأخبار الظاهرة في عدم اعتبار
الترتيب بل في الأمر بتقديم الحاضرة وهي أكثر عدداً وأصح سنداً وأظهر دلالة فلا إمكان
حمل هذه على الاستحباب وليس في تلك الأخبار مثل هذا الحمل في القرب ولو سلمنا التكافؤ
فالمرجع إلى الإطلاقات والأصول الدالة على عدم اعتبار الترتيب وعدم وجوب
المبادرة ويتلوها القول بعدم الترتيب مخالفته لأكثر الجمهور على ما عن كرة وحكي
انه مذهب الا بعض علماء الشافعي بل لم أنصا بناء على ان المحكي عنه اولوية الترتيب كما نقل
بوجه فالأخبار الدالة على رجحان تقديم الحاضرة مخالف لمذهب الأربعة الخامس
من الأدلة الإجماعات المنقولة من أساطين القدماء كالشيخ المفيد قده حيث حكي انه قال
في رسالة نفي السهو ان الخبر المروي في نوم صلى الله عليه وآله وسلم عن صلاة الصبح
متضمن خلاف ما عليه عصابة الحق لأنهم لا يختلفون في ان من فاتته فريضة فعليه ان يقضيها
في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار ما لم يكن الوقت مضيقاً لفريضة حاضرة وإذا كان يحرم
فريضة قد دخل وقتها ليقضي فرضاً فإنه كان حظر النوافل عليه أولى مع الرواية عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم انه لا صلاة لمن عليه صلاة يريد بذلك انه لا نافلة لمن عليه فريضة انتهى
وكان شيخ أبو الحسين بن محمد بن ناصر الرسي في المسألة التاسعة عشر من الرسيات التي
سئل عنها السيد المرتضى رض قال إذا كان إجماعنا مستقراً على وجوب تقديم الفائت من فرائض
الصلوة على الحاضر هنا إلى آخر ما ذكره وقد أقره السيد رض على هذه الدعوى والشيخ في الخلاف

والشيخ في الخلاف والسيد في الغنية والحلي في السرائر في بحث المواقيت وحكي عن الشهيد
في غاية المراد انه قال في رسالته المعمولة في هذه المسألة المسماة بغاية الاستدلال ان
ذلك مما اطبقت الامامية عليه خلفاً بعد سلف وعصراً بعد عصر واجمعت عليه ولا يعتد
بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن سعد وسعد بن
عبد الله صاحب كتاب الرحمة ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين
اجمع عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقة لأنهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته
وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس
الأعاجم أبو جعفر الطوسي مودع أحاديث المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا علم باسمه
ونسبه لم يضر خلافه وهذه الإجماعات المحكية مع كون كل منها بمنزلة خبر صحيح عالي السند
معتضدة بالشهرة المطلقة كما عن كشف الالتباس حيث نسبها إلى القدماء كما عن الروض وغيره
وعن كرة ومش وغيرهما نسبته إلى الأكثر وعن كشف الرموز وغيره نسبته إلى الثلثة وأتباعهم
والجواب أن حكاية الإجماع مع وجود القول بالخلاف ممن عرفت من القدماء والمتأخرين
لا تنقص حجيته الأعلى مدعيها لوهن احتمال صدقه وقوة احتمال استناد قطعه إلى ما لا
ينبغي ان يوجب القطع أما احتمال إرادة من الإجماع على الحكم الإجماع على المبنى الذي يستنبط
منه هذا الحكم بزعم المدعي كان يكون دعوى السيد رح الإجماع على المضايقة باعتبار كون
دلالة الأمر على الفور عندهم إجماعياً أو باعتبار الإجماع على العمل بأخبار وجوب قضاء المنسي
اذا ذكرها الدالة بزعمهم على أن وقت ذكره متعين لوقت القضاء فلا يجوز التأخير عنه
ولا يجوز فعل الحاضرة فيه فقد اطلعنا على موارد من هذا القبيل اما بتنصيص مدعي الإجماع
او بانفهام ذلك من مطاوي كلامه ومن الموارد التي علم استناد المدعي إليها لا ينبغي
ان يفيد القطع ما تقدم من كلام الحلي في هذا المقام من دعواه اجماع الفريقين وكلهم
على الحكم لأجل مقدمتين إحداهما ذكر الثقات روايات المضايقة والثانية بناءهم على

على وجوب العمل بما يروونه من اخبار الثقات ويكفي في رده بعد النقض بان الثقات
رووا اخبار المواسعة ايضا بل ظاهر المحكي عن غاية المراد ان هؤلاء المجمعين رووا اخبار
المواسعة ايضا الحمل لها عن المفيد قدس في جواب من سئله عن عمل من سلك عليه طرق العلم
بالاخبار المسندة في كتب الصدوق من انه انما روى ما سمع ونقل ما حفظ ولم يضمن العهدة
في ذلك واصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين وليسوا باصحاب نظر وتفتيش انتهى
السادس ما عن المحقق قدس في المعتبر في مقام الاستدلال لهذا القول من ان الفوائت
تترتب على الحاضرة وحكى في توجيهه وجهان احدهما ان الفوائت تترتب في القضاء
لترتب ادائها وحيث تقدم اداؤها على الاداء الحاضرة فتقدم عليها ايضا ثانيهما
ان الحاضرة لو كانت فائتة وجب تأخيرها عما فاتت قبلها فكذا اذا كانت حاضرة فقد
يرد الوجهان بانه قد يكون لمساواتهما في الفوات وعدم مزية بعضها على بعض من جهة الكون
مدخلية في وجوب الترتيب ولذلك يجب الحاضرة عند ضيقها ثم يجب تأخيرها بعد فوتها
المتأخر عن ضيقها فلا يكون ترتب الاداء في اليومية سببا مستقلا في وجوب رعاية الترتيب
مطلقا ومجرد احتمال ذلك لا يكفي في الاستدلال اقول لا ريب في ضعف الوجهين لما ذكره
لغيره نعم يمكن توجيهه بان المراد ان الترتيب بين الفوائت يكشف عن ان ذلك لاجل
تقدم كل فريضة على لاحقتها قبل تحقق فوت تلك اللاحقة بحيث كانت اللاحقة حال
حضور وقتها متأخرة عن الفائتة ان يجب هذا الاشتراط بعد فواتها فثبت الترتيب بين
الفوائت الترتيب بين الفائتة والحاضرة ولا ينافي ذلك تقديم الحاضرة عند ضيق وقتها
لانه تقديم عارض لما هو مؤخر بالذات ويمكن الاستدلال لما ذكرنا باطلاق ادلة وجوب قضاء
ما فات كما فات بناء على الاكتفاء بفعل الفائت على ما اعتبر في الفائتة اللاحقة تأخرها
عن السابقة كان ذلك تقييدا لتلك الاطلاقات بخلاف ما لو كان اعتبار تأخرها لاجل اعتبار
تأخرها حين كانت حاضرة فانه لا يلزم تقييد من ذلك في الاطلاقات لان فعل ما فات بجميع

بجميع شروطه واجزائه المعتبرة قبل الفوات لا يتحقق الا بتأخيرها عن السابقة هذا ولكن يندفع
بان التقييد لازم لها في اطلاق الحاضرة فلا يحتاج الى تقييد اطلاق ادلة القضاء اذ كم بعض
فيما خرج امر زايد على ما اعتبر فيها حال الاداء واما تقييد ادلة القضاء باشتراط تأخر لاحقتها
عن سابقتها من غير اعتبار هذا الشرط في القضاء وحينئذ يثبت التقييد في احدهما بالخصوص وعلم
من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بانفسها اتفق عليه ويرجع في حكم الحاضرة الى
الاصل نعم لو ثبت وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة امكن الاستدلال في مسئلة الترتيب
بين الفوائت بناء على ما ذكر من دلالة ادلة وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر
في الاداء في القضاء هذا خلاصة الكلام في ادلة القولين المشهورين المواسعة المطلقة
والمضايقة المطلقة وقد عرفت ان القول بالمواسعة وعدم وجوب الترتيب لا يخلو عن
قوة خصوصا فيما زاد على الفائتة الواحدة اذ لم يكن فيما تقدم من اخبار المضايقة ما يقتضي
لزوم ترتيب الحاضرة على الفائتة المتعددة الا ذيل صحيحة زرارة الطويلة الآمرة بتقديم
المغرب والعشاء الفائتتين على الفجر وبقي هنا امور الاول انه على القول بعدم وجوب
الترتيب هل يستحب تقديم الفائتة او تقديم الحاضرة وجهان بل قولان والاقوى التفصيل
بين صورة ضيق وقت الفضيلة للحاضرة الذي قيل بكونه هو الوقت للمختار فالمستحب
تقديم الحاضرة وبين غيرها فيستحب تقديم الفائتة اما استحباب تقديم الحاضرة في صورة
ضيق وقت فضيلتها فلعموم ادلة تأكد رجحان عدم تأخير الحاضرة عن ذلك الوقت الا
من عذر او علة حتى قيل بتعينه للمختار مع ظهور ظاهر الروايات الدالة على ذلك وخصوص
الطويلة الصحيحة المتقدمة في مسئلة تقديم المغرب الحاضرة على العصر الفائتة بعد حمل
الوقت فيها على وقت الفضيلة وكذا رواية صفوان المتقدمة فيمن نسي الظهر الى ان غربت
الشمس وانه يقدم الظهر ان لم يخف فوت المغرب وكذا رواية ابي بصير المتقدمة فيمن نسي
الظهر حتى دخل وقت العصر فراجع ولاحظ ولاجل هذه الاخبار الخاصة يحمل ما دل على الاتيان

على الأمر بتقديم الفائتة في السعة المحمول على الاستحباب بناء على القول بالمواسعة على
ارادة سعة وقت الفضيلة دون مطلق الوقت فلا يوجد في المقام خبر يدل على الأمر
بتقديم الفائتة مع ضيق وقت الفضيلة ودعوى موافقته للاحتياط للخروج
به عن خلاف من اوجب التقديم معارضة بموافقة تقديم الحاضرة في هذه للاحتياط
للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضيلة وقتا اختياريا مع ان اهل المضايقة قائلون
بهذا القول كالشيخين والعماني والحلبي فهم قائلون بوجوب تقديم الحاضرة واما
استحباب تقديم الفائتة مع سعة وقت الفضيلة او بعض فواته فلما تقدم من الاخبار
التي استدل بها اهل المضايقة من الأمر بتقديم الفائتة او العدول عن الحاضرة اليها
المحمول على الاستحباب واما ما تقدم في بعض اخبار المواسعة من اطلاق تقديم الحاضرة فمحمول
على صورة ضيق وقت الفضيلة وخوف فواته ثم انه لا منافاة في ما ذكرنا من استحباب تقديم
الفائتة الاخبار الدالة على استحباب المبادرة في اول الوقت لانها بعد دالة على
استحباب الفريضة في الوقت الاول وهذا جامع لتقديم الفائتة ويبقى دالة على استحباب
المبادرة في اول الوقت الاول فالاول الذي هنا في تقديم الفائتة الا انه لا بأس بالحكم
باستحباب الامرين المتنافيين فان حمل المستحبات كثيرا ما يتفق تنافيهما ثم ان المحكي
عن الصدوق قدس سره استحباب تقديم الحاضرة بقول مطلق بناء في اخبار العدول عنها الى
الفائتة اذ الظاهر منها ان العدول راجح ومعناه رجحان تقديم الفائتة الا ان يكون
رجحانه مختصا بالتذكر في الاثناء او يكون الأمر لمجرد بيان الجواز وكيف كان فلا بد
من حمله على التعبد لا لادراك رجحان الفائتة وهو بعيد وهذا مما يضعف القول
باستحباب تقديم الحاضرة مطلقا فان حمل الأمر بتقديم الفائتة على مجرد الاتيان بجواز
الاشتغال بالقضاء في وقت الفريضة دفعا لتوهم عدم جوازه الناشئ عن بعض الاخبار
المانعة للنافلة او مطلق الصلاة او خصوص بعض الفرائض كالكسوف في وقت اليومية

وان امكن

وان امكن الا ان حمل اخبار العدول على الجواز بعيد جدا **الثاني** اذا قلنا بالفورية والترتيب
فلا اشكال في وجوب الاشتغال بالحاضرة عند ضيق وقتها وكذا بما هو من ضروري التعلق
والظاهر انه لو كان للانسان مقدمات يمكن الاشتغال بها بعد الحاضرة وقبلها لم يجب
تأخير الصلاة عنها لان تأخيرها الى ضيق وقت ضيقها ليس للتعبد وانما هو لئلا يلزم
ترك الفائتة والمفروض سقوط التكليف بها لان الوقت بقدر الفعل الفوري الحاصل
وكذا لو سقط عنه الفائتة بعذر آخر كما اذا ابقي من وقت الظهر مقدار عشر ركعات
عليه رباعية فانه لو اشتغل بها فات عنه ركعتان من العصر نعم لو اخذنا بالاطلاق
عليهم الا صلاة لمن عليه صلاة كان مقتضاه الاقتصار على المتيقن من وقت الاشتغال
الثالث انه لا اشكال في ترجيح الحاضرة على الفائتة في آخر وقتها المضروب لادائها بالذات
او بالعرض كالطهر وحيض وفقد الطهور وهل يرجح عليها اذا ضاق وقت اصل الفعل بحيث
يظن انه لا يتمكن منها اصلا ولو قضاء كما اذا ظن دنو الوفاة ام لا صرح بعض محققي
متأخري المتأخرين بالترجيح وبانه مما لا كلام فيه فجعله كضيق وقت الاداء وفيه نظر لان الحاضرة
انما رجحت على الفائتة عند ضيق وقتها للنص المعتضد بما علم من اهمية الحاضرة بالنسبة
الى المبادرة الى الواجبات الاخر وبعد تعيين ترك المبادرة اليها واما ترجيح فعل الحاضرة
على اصل فعل الفائتة بان يدور الأمر بين ترك الحاضرة اداء وقضاء او ترك الفائتة
رأسا فلم يعلم لم يوجد اطلاق النص الدال على ان الحاضرة احق بوقتها لكنه
منصرف الى صورة التمكن بعد ذلك من القضاء واما اذا علم ان عمره لا يفي الا باحدهما
فلا يعلم دخوله في الاطلاق قابلة للمنع نعم يمكن ان يستفاد من الادلة اهمية فعل الفرائض في
وقتها من جميع ما عداها من حقوق الله مع ان الاحتياط يقتضيه لدوران الأمر بين التعيين
والتخيير اذ ينبغي القطع بعدم وجوب تقديم الفائتة في هذه الصورة **الرابع** صرح بعض سادة
الكلام في ان تضيق الفائتة على القول به لا يضيق الحاضرة في وجوب الاقتصار على اقل

× خرة

ترجيح

ما يحصل به الامتثال والتحقيق ان ادلة فورية القضاء ان استفيد منها وجوب الاشتغال
بالقضاء عن غيره في مقابل الاشتغال بغيره عن ضده كما ذكر فيجوز له الاتيان في الفائتة
مطلقا بجميع المستحبات الصلاتية كالقنوت والاذان والاقامة وغيرها مما يستحب في اثناء الصلاة
او قبلها او بعدها وان استفيد منها وجوب الاشتغال به مع التمكن عقلا وشرعا فيجوز له الاتيان
بجميع المستحبات الصلاتية اذ لم يجب بعد هذه الصلاة فائتة اخرى والا لم يجز له التشاغل بها الا بالنسبة
الى الاشتغال بالفائتة المتأخرة وان استفيد منها وجوب المبادرة الى تحصيل المأمور به
في اول اوقات امكانه لم يجز له الاشتغال بشيء من المستحبات ووجب الاقتصار على اقل الواجب في
الفائتة مطلقا حيث تعم ادلة المضايقة عند اهلها دلالة الامر على الفور فهو يقتضي
الوجه الثالث لان فعل المستحبات والآداب في الفائتة السابقة يوجب التأخير في
لاحقتها مضافا الى ان مقتضى فورية اصل الواجب وجوب تحصيله في اول اوقات امكان
حصوله الا ان يقال بعد ثبوت التخيير بين افراد المأمور به المختلفة في الطول والقصر
يكون المراد المسارعة الى التلبس بالفعل من غير التفات الى زمان الفراغ عنه الذي هو زمان
حصول المأمور به في الخارج كما اذا وجبت الكفارة المخيرة بين الخصال فورا فان ذلك لا
يوجب وجوب اختيار العتق على صوم شهرين اذا كان يحصل في زمان اقل من الصوم وفيه
انه مسلم اذا كان المأمور به هي الامور المخيرة شرعا اما اذا كان التخيير عقليا فمنشأ حكم العقل
به ملاحظة كون كل من الافراد مما يتحقق به اتيان المأمور به على الوجه الذي امر به فاذا لم
يتحقق اتيانه على النحو الذي اريد في ضمن بعض الافراد فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض
ولذا لا يجوز اذا امر المولى باحضار شيء فورا الاشتغال بمقدمة الفرد الذي لا يحصل الا
بعد زمان طويل وكذا التلبس بفرد لا يحصل تمام وجوده في الخارج الا بعد زمان طويل نعم لو قامت
القرينة على ان الفورية راجعة الى التلبس بالمأمور به لا الى تحصيله في الخارج صح الاكتفاء
بالمبادرة الى التلبس وان لم يفرغ الا بعد زمان يمكن الفراغ عن فرد آخر قبله منه لكنه خلاف

خلاف ظاهر الصيغة المفيدة للفور نعم لو ادعى ظهور هذا المعنى من الاخبار الدالة على
وجوب الاشتغال بالفريضة الفائتة عند ذكرها وانه اذا دخل وقت الحاضرة فلم يتمها
فليشتغل بها بناء على عدم دلالتها على الفور لم يكن بعيدا خصوصا بعد ملاحظة تصريح
الشارع بعدم سقوط الاذان والاقامة وعدم التعرض لوجوب الاقتصار على اقل الواجب
ردعا للقاضي عن اعتقاد اتحاد القضاء والاداء حتى في الآداب الخارجة والمستحبات
الداخلة فافهم واولى من ذلك لو كان المستند في الفورية الاجماع المحقق او المحكي بالنسبة
الى فورية الاشتغال فانه يصلح دعوى عدم اخلال المستحبات بالفورية المنعقد عليها
الاجماع هذا كله بالنسبة الى المستحبات واما الاجزاء والشروط الاختيارية فلمنافاتهما
للفورية حتى يجب تركهما مراعاة للتعجيل لان الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للاجزاء والشرائط
اذ الطلب انما يعرض للفعل بعد ملاحظة تقييده بها فلا يجوز ترك السورة مثلا مراعاة للفورية
كما تترك عند ضيق الوقت وكذا تطهير الثوب والبدن بل التطهير بالماء فلا يجوز التيمم كما
يجوز عند ضيق الوقت وهكذا هذا مع التمكن منها واما لو لم يتمكن منها فان لم يرج التمكن
فلا اشكال في وجوب التعجيل واما مع الظن بالتمكن فمن راعى الفورية يجب البدار او راعى
تلك الاجزاء والشروط يجب الانتظار وجهان بل قولان من ان الفورية لا تصادم غاية
الامر عدم التمكن في هذا الزمان من تلك الاجزاء والشروط فيسقط لاطلاق ما دل على
سقوطها عند العجز عنها بل لو قيل بعدم فورية القضاء كان مجرد الامر كافيا في صحة الفعل
حين تعذر الشروط اذ لا مصادم غيره بعد اختصاص تلك الشروط بحال التمكن ولذا صرح في
نهاية الاحكام وكشف الالتباس والجعفرية وشرحها وارشادها مع قولهم بعدم فورية
القضاء بجواز المبادرة حال التعذر نعم في الثلاثة الاخيرة استثناء ما لو فقد الطهارة فاوجب
التأخير بل عن الاولين والاخير عدم استحباب التأخير لما في المبادرة من المسارعة الى
فعل الطاعة ومن ان الواجب هو الفعل المستجمع للاجزاء والشروط والعجز المسقط لاعتبار

تترك

الاجزاء والشروط الاختيارية هو العجز عن امتثال الامر الكلي وعدم التمكن من اتيانه
بتلك الشروط وهذا هو الذي يحكم العقل بخروجه عن الخطاب باتيان الفعل المستجمع
فيحكم بكفاية الفعل الفاقد للشرط المتعذر في حق هذا الفرد العاجز واما ان تمكن من
الفعل المستجمع في الزمان المستقبل فهو داخل تحت القادرين لا دليل على كفاية الفاقد لبعض
الشرائط في حقه فيكون هذا الشخص العاجز عن الشرط في الحال القادر عليه في الاستقبال عاجزا
عن المامور به في الحال قادرا عليه في الاستقبال فيجب عليه ترقب زمان القدرة على المامور به
ودعوى انه يستكشف من اطلاق الامر الشامل لهذا الشخص كونه مكلفا بالفعل في هذا الزمان
فيكشف عن سقوط الشرط المتعذر اليه مدفوعة بان الاوامر اذا تعلق بالفعل المستجمع للشرائط فلا اطلاق
نافع عند تمكن المكلف عن اتيان المامور به فاذا فرض عجزه في زمان خرج عن الاطلاق نعم
لو فرض دليل دال ولو بالاطلاق على ان مجرد العجز عن الشرط في جزء من اجزاء الوقت الواجب
سقط لاعتباره في ذلك الجزء تعين بقاء التكليف بالفعل في ذلك الجزء من الزمان فلا يجب
الانتظار لكن هذا الاطلاق لم يقم ولعله يوجد لبعض شروط ولا يوجد في الاخر والكلام في
ان مجرد العجز في جزء من الزمان لو جب سقوط اعتباره لبقي اطلاق الامر الشامل لذلك الجزء
سليما عن التقييد بذلك الشرط **الخامس** انه لو كان عليه فوائت ولم يتسع الوقت الا لمقدار الحاضرة
وبعض تلك الفوائت فقد عرفت انه يجب تقديم ذلك البعض على الحاضرة عند اهل المضايقة
بناء على ان اشتراط الترتيب منحل الى شروط متعددة عند تعدد الفوائت فالممكن منها لا يسقط
بالمتعذر لا ان الشرط تقديم المجموع من حيث المجموع حيث يسقط اعتباره عند تعذر الجميع مع احتمال
هذا البناء وقد تقدم ذلك في الجواب عن دليل العسر والحرج ومع ذلك فهل يجب تقديم ما امكن تقديمه
وان افضى الى اختلال الترتيب بين الفوائت مثلا اذا كان عليه ظهر وصبح وذكرهما في وقت
لا يسع الا للحاضرة وصلاة الصبح فهل يجب تقديم صلاة الصبح على الظهر وان لزم اختلال
الترتيب بينها وبين الظهر الفائتة او يجب تقديم الحاضرة ليوقع الفوائت على ترتيبها فيه وجوه

بين اهمال

بين اهمال الترتيب بين الحاضرة وبعض الفوائت وبين اهمال الترتيب بين نفس الفوائت
مقتضى القاعدة الاولى لان الترتيب انما يعتبر بين الحاضرة وبين الفائتة المستجمعة
شرايطها التي منها ترتبها على سابقتها فالمقدم على الحاضرة هي صلاة الصبح المتاخرة رتبة
عن سابقتها فتم **السادس** لو كانت الفائتة مرددة بين اثنين او ازيد فيجب تكرارها
من باب المقدمة ولم يتسع الوقت الا للحاضرة وفعل بعضها فهل يجب تقديم ما امكن من المحتملات
ام لا وجهان لا يخفى الترجيح بينهما على الخبير بالقواعد والله الهادي **لامعة**
في قضاء الصلاة عن الميت والكلام فيه تارة في نفس القضاء واخرى في القاضي وثالثة في
المقضي ورابعة في المقضي عنه وخامسة في احكام القضاء فنقول اما القضاء عن الميت
فهي عبارة عن فعل العبادة نيابة عنه وحقيقة النيابة تنزيل الفاعل نفسه منزلة شخص آخر
فيما يفعله ويظهر من السيد المرتضى ان القضاء عن الميت ليس نيابة حقيقة وانما هو فعل
اصطلح خوطب به القاضي نعم بسبب فوات الفعل عن الميت وزاد على ذلك ان الميت لا يثاب عليه
نعم الا نفعا ربما اختيارا ان الولي يقضي الصوم عن الميت اذا لم يكن للميت مال يتصدق به عنه
لكل يوم بمد بل مما عليه الاجماع وانفراد الامامية به ومخالفة الفقهاء في ذلك الا ابا ثور
قال وقد طعن فيما نقله بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وما روي عن النبي صلى
الله عليه واله وسلم من قوله اذا مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية او
ولد صالح او علم ينتفع به ولم يذكر الصوم والجواب ان ذلك ان الاية انما تقتضي ان لا
لا ثواب الا بالسعي ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم الحي وتحقيق القول في هذا الموضع
ان من فاته وعليه صوم فقد جعل الله هذه الحالة سببا لوجوب صيام الولي ويسمى قضاء
لانه سببه التفريط المتقدم والثواب في هذا الفعل لفاعله دون الميت فان قيل فما معنى قولهم
صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم لاجل هذا الفعل قلنا معنى ذلك
انه صام وسببه من تفريط الميت وقيل صام عنه من حيث كون التفريط المتقدم سببا للزوم

هذا العصر وأما الخبر الذي رووه فمحمول على هذا المعنى ايضا وان المؤمن ينقطع بعد موته
عمله فلا يلحقه ثواب لا غيره والذي ذهبنا اليه لا يخالف ذلك وخبرهم هذا يعارض
ما رووه عن عايشة ثم ساق اخبارا اسنية تدل على النيابة انتهى وتبعه في جميع ذلك
السيد ابو المكارم بن زهرة في الغنية ثم تبعه الفاضل في المختلف في الجواب عن الاية
المتقدمة مع ان الشهيد في الذكرى حكى عنه انه قال في ما يلحق الميت بعد موته اما الدعاء
والاستغفار والصدقة واداء الواجبات التي يدخلها النيابة فبالاجماع واما ما عداها
فعندنا انه يصل عليه اقول كان السيد ومن تبعه اراد بما ذكر من الجواب عن الاية والرواية
عن الاستدلال للعامة بهما على نفي وجوب القضاء الذي هو المطلوب لان القضاء لا يستلزم
الثواب حتى يتكلف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم والا فشأن السيد اجل من ان يخفى
عليه الاخبار الكثيرة الواردة عن النبي والائمة صلوات الله عليهم عليه وعليهم السلام في انتفاع الميت بما
يفعله الاحياء على طريق النيابة والهدية وقد حكى اكثرها في الذكرى عن كتاب غياث سلطان
الورى للسيد الاجل ابن طاوس ولنذكر بعضها تبركا فمنها قضية الخثعمية التي اتت النبي
فقالت ان ابي ادركته الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك
فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين
الله احق بالقضاء ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله عليه السلام
من عمل من المسلمين عملا صالحا عن ميت اضعف الله اجره ونفع به ذلك الميت ورواه
الصدوق ايضا في الفقيه مرسلا ومنها ما عن كتاب المسائل لعلي بن جعفر عليه السلام عن الرجل
هل يصلح له ان يصلي او يصوم عن بعض موتاه قال نعم يصلي ما احب ويجعل ذلك للميت
فهو للميت اذا جعل ذلك له وقريب منها رواية اخرى له ومنها ما حكاه عن اصل
علي بن ابي حمزة الذي هو من رجال الصادق والكاظم عليهما السلام قال وسئل عن الرجل
يحج ويعتمر ويصلي ويصوم ويتصدق عن والديه وذوي قرابته قال لا باس به فيما صنع وله

شيخنا

اجر اخر بصلته قرابته قلت وان كان لا يرى ما ارى وهو ناصب قال يخفف عنه بعض
ما هو فيه ومنها عن اصل هشام بن سالم قال قلت يصل الى الميت الصلاة والدعاء
ونحو هذا قال نعم قلت او يعلم من صنع ذلك قال نعم ثم قال يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه
قال في الذكرى وظاهره ان من الصلاة الواجبة التي تركها سبب في السخط اقول وفي هذا
الظهور تامل ومنها ما عن ابن محبوب في كتاب المشيخة عن الصادق عليه السلام انه قال يدخل
على الميت في قبره الصلاة والصوم والحج والصدقة والدعاء قال ويكتب اجره للذي
يفعله وللميت ونحوها روايتا اسحق بن عمار وابن ابي عمير ومنها روايات ابن مسلم
وابن ابي يعفور والبزنطي وصفوان بن يحيى عن الصادق والرضا عليهما السلام انه يقضي عن
الميت الحج والصوم والعتق وفعاله الحسن ومن كتاب الفاخر ان مما اجمع عليه وصح من
قول الائمة عليهم السلام انه يقضي اعماله الحسنة كلها ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال
ابو عبد الله عليه السلام ان الصلاة والصوم والصدقة والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت حتى
ان الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه فيقال هذا بعمل ابنك فلان وعمل اخيك فلان
ونحوها رواية عمر بن محمد بن يزيد ومنها ما عن عبد الله بن جندب قال كتبت الى
ابي الحسن عليه السلام الرجل يريد ان يجعل اعماله من الصلاة والبر والخير اثلاثا ثلثا له
وثلثين لابويه او يفردهما من شيء مما يتطوع به وان كان احدهما حيا والاخر ميتا فكتب
اما للميت فحسن جائز واما للحي فلا الا البر والصلة ومثلها ما عن محمد بن عبد الله بن
جعفر الحميري انه كتب الى الكاظم عليه السلام مثله واجاب بمثله قال في الذكرى قال السيد لا يراد
بهذه الصلاة المندوبة لان الظاهر جوازها عن الاحياء في الزيارات والحج وغيرهما اقول
لعل مراده من التقييد الجمع بينها وبين ما دل على جواز ذلك عن الحي الفاضل كالكليني باسناده
الى محمد بن مروان قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما يمنع منكم ان يبر والديه حيين وميتين يصلي
عنهما ويتصدق عنهما ويحج عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما وله مثل ذلك فيزيده الله

برّه وصلته خيراً كثيراً نعم احتمال هذه الرواية ارادة عدم قطع البر عنهما بعد الموت بفعل
هذه الافعال عنهما فيكون قد برّهما حيين وميتين وحكي عن الحسين بن الحسن العلوي الكوكبي
في كتاب المنسك باسناده الى علي بن حمزة قال قلت لابي ابراهيم عليه السلام احج واصلي واتصدق
عن الاحياء والاموات من قرابتي واصحابي قال نعم صدّق عنه وصلّ عنه ولك اجر آخر
بصلتك اياه وظاهر الصلوة عن الغير النيابة عنه لا فعلها واهداء الثواب اليه فيدل
على جواز النيابة عن الحي في الصلوة واطلاق الصلوة والبر على ذلك يشعر بعموم جواز
النيابة عن الحي في كل فعل حسن ثم اذا جاز الصلوة عنه جاز غيرها لعدم القول بالفصل
ظاهراً بينها وبين غيرها بل قد روي جواز الاستنابة في الصوم الواجب بالنذر على الحي
فقد روي في الفقيه عن عبد الله بن جبلة عن اسحق بن عمار بل يمكن استفادة عموم النيابة
في كل الاعمال الواجبة عملاً بما دل الاجماع على عدمه من الاخبار الدالة على شرعيتها قضاءً
دين الله عز وجل هو عليه تبرعاً ثم اثبات شرعية النيابة في المستحب بعدم القول بالفصل
فتامل وكيف كان فانتفاع الميت بالاعمال بفعل عنه او يهدى اليه ثوابها مما اجمع عليه المحققون
من الفقهاء على ما عرفت من كلام الفاضل وصاحب الفاخر المعتضد بقضية تعاقد صفوان بن
يحيى وعبد الله بن جندب وعلي بن نعمان على ان من مات يصلي من بقي صلوته ويصوم
عنه ويحج عنه فبقي صفوان فيصلي كل يوم وليلة مائة وخمسين ركعة فان دعوى كفاية
اتفاق هذه الثلثة في الكشف عن رضاء الامام عليه السلام غير بعيدة فكيف اذا انضم الى ذلك
دعوى الفاضل وصاحب الفاخر قديماً الاجماع على ذلك واما الآية فيمكن توجيهها بعد
مخالفة ظاهرها للاجماع والاخبار المتواترة بان الثواب على سعي الحي فان
تحصيل الآخرة للمؤمنين تعريض للنفس في هذه المثوبات واما الرواية النبوية فهي مسوقة
لذكر ما يبقى عملاً للميت بعد موته من الافعال المتولدة من فعله تعلق الغاية دون التي تترتب
على عمل اتفاقاً من دون قصد لترتبها فالحصر في الرواية بالنسبة الى اعمال الميت المقصود منها

منها الاستمرار بعد الموت كاعانة الناس بحفر البئر وغرس الشجر ووقف مال عليهما او
سنة حسنة او ولد صالح يستغفر له مما يقصد منه البقاء فهي بمنزلة الافعال التوليدية للميت
بعد عمله له والكلام في المقام فيما يفعل الغير عنه كما ان ما ورد من ان من سن سنة سيئة
كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة لا تنافي قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر
اخرى وانما ينافيه ما يكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ان الميت ليعذب ببكاء
اهله عليه ولذا ردّت بتلك الآية وقد خرجنا بايراد الاخبار عما هو المقصود في هذا المقام
من وجوب القضاء عن الميت مع قطع النظر عن انتفاع الميت بذلك وقد عرفت انه يجب عليه
فتوى ونصاً وسياقة ما يدل عليه من النصوص بالخصوص ثم ان المشهور ان القضاء معين على
الولي لا انه مخير بينها وبين الصدقة كما عن الاسكافي والسيد المرتضى والسيد ابن زهرة مدعيا
عليه الاجماع لعدم الدليل على اجزاء الصدقة نعم ورد ذلك في النافلة مضافاً الى ظهور
الادلة في تعيين الصلوة والاجماع المدعى كما ترى واضعف منه الاستدلال عليه بالاحتياط
واما القاضي فالمحكي عن ابن الجنيد فتوى النص على انه ان لم يكن ولد من الرجال قضى عنه
اكبر اوليائه من اهله فان لم يكن فمن النساء وعن الاسكافي اولى الناس بالقضاء عن
الميت اكبر ولده الذكور واقرب اوليائه اليه ان لم يكن له ولد وفي كلام الصدوق في
والرضوي انه يقضي الولي فان لم يكن له ولي من الذكور قضى عنه وليه من النساء ونسب
قول المفيد في المقنعة الى ظاهر القدماء والاخبار واختاره ولعله للاطلاق صحيحة حفص بن
البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه
اولى الناس بميراثه قلت وان كان اولى الناس به امراة قال لا الا الرجل وفي مرسلة حماد
قال قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضيه عنه
قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امراة قال لا الا الرجل وفي رواية ابن سنان
عن الصادق عليه السلام المحكية في الذكرى عن كتاب السيد الاجل ابن طاوس في الصلوة التي تحصل

قبل ان يموت الميت تقضيه عنه اولى الناس به الى غير ذلك مما اطلق فيه الحكم
منه الاولى من غيره وهو يختلف باختلاف الموجودين من الناس المنتسبين الى الميت فخاله
ولده اولى به من اخيه واخوه اولى به من عمه وهكذا بل قد يعم شموله للمولى المعتق وضامن
الجريرة لانهما اولى الناس بالميت مع فقد الاقارب النسبية ولذا قيل بوجوب القضاء
عليهما مع فقد القريب هذا مضافا الى ان الحكم في صحيحة حفص معلق على الاولى بالميراث ولا
شك في صدقه على ما عدا الاولاد مع عدمهم بل وعلى فحل المولى وضامن الجريرة واما
حجر تقديم الولد على الاب فلعله لان اكثرية نصيبه تدل عرفا على كونه اولى بالميت من الاب
مع ان النص ورد بان الاكثر نصيبا اولى بالميت من الاقل كما في صحيحة الكناسي واخوك
لابيك وامك اولى بك من اخيك لامك مع ان حكم المشهور باستحقاق الولد خصوصا
مجانا الحبوة التي هي عبارة عن خصايص الاب التي يعز على اولياء الميت ما يرى عند غيره
يدل على اولويته بابيه من غيره حتى جده نعم يبقى في ذلك كله حكم المشهور في باب الجنائز بان
الاب اولى من الولد في تجهيز الميت ولذا تنظر فيه هنالك مالك الى مراعاة الاطلاقات التي هنا
هنا وهنالك من تقديم الاب على الولد ويمكن ان يكون مستند المشهور هنالك ان الاب اولى بالميت
من حيث احكامه واموره التي لا يبالي بتصديه باستقلاله الاولياء بما للاب دون غيره ويمكن
استفادته من قوله عليه السلام يصلي بالجنازة اولى الناس بها فانه لا اولى بالجنازة من حيث انها
جنازة لا بد من التصرف فيها وتقلبها في الغسل والصلاة والدفن من الاب فالحاصل ان الموضوع
للحكم في باب القضاء هو الميت من حيث شخصه ونفسه الانسانية وفي الجنازة هو جسد جنازته التي
يتصرف فيها وتقلب فالاولوية هنا ملحوظة في القضاء لنفسه وعلى كل حال فالمراد من اكثرية النصيب
اكثرية نصيب النوع لانها الكاشفة عرفا وشرعا عن اولويته ذلك النوع فلو عرض لشخص الولد
قلة النصيب لتعدد اشخاص نوعه كما لو اجتمع لاب مع عشرة اولاد فلا يسقط اكبرهم
عن الاولوية لكونه اقل سهما من الاب لان نوع الولد اكثر سهما فهو اولى فما يظهر من بعض

المعاصرين

المعاصرين من اعتبار اكثرية نصيب الشخص حتى انه فصل في المسألة بين ما دون الخمسة من الاولاد
اذا اجتمعوا مع الاب وبين الخمسة والازيد لم اجد له وجها ظاهرا ثم ان اطلاق الاولى
بالميراث في الصحيحة المتقدمة يشمل المولى المعتق وضامن الجريرة على الترتيب عند عدم
غيرهما من الورثة الا ان العبارة المحكية عن المفيد وجماعة من القدماء خالية عن التصريح
لان المحكي عن المفيد المسند في سر الى ظاهر العلماء انه لو فقد اكبر الذكور فاكبر اوليائه
من اهله ولفظ الاهل ظاهر في غير المولى المعتق وضامن الجريرة وما ابعد ما بين هذا القول
وبين ما اختاره الشيخ واكثر من تاخر عنه من اختصاص التكليف باكبر اولاده الذكور وكانهم
فهموا من صحيحة حفص ومرسلة حماد المتقدمتين ان المراد من الاولى بالميت للناس به على
وبعبارة اخرى الاولى من كل حد يفرض وجوده من الناس لا اولى الموجودين فعلا
حين موت الميت ولا شك ان الاولى على الاطلاق بذلك المعنى هو الولد الذكر ولما
اولويته غيره من طبقات الورثة فاولويته اضافية يلاحظ فيها الموجودون من قبل الميت
وهو غير بعيد مع انه لو فرض احتمال الرواية لما ذكرنا احتمالا مساويا وجب الرجوع
الى اصالة البراءة ومما يؤيد ارادة ما ذكرنا بل يدل عليه هو ان صحيحة حفص ومرسلة
حماد صريحتان في نفي التكليف عن النساء وكل من نفاه عنهن نفاه عمن عدا الولد من
الذكور وكل من اثبته على من عدا الولد من الذكور اثبته على النساء فحمل الرواية على ما يعم
الولد يوجب شذوذ الرواية وترك العمل بظاهرها بين الاصحاب من التفصيل بين من
عدا الولد وبين النساء فيجب لاجل ذلك حمل الاولى على الاولوية على الاطلاق دون
الاضافية نعم يظهر من الحلي ترك العمل بظاهرها من التفصيل ثم المراد من الاكبر في كلامهم
من لا اكبر منه فيتم المنحصر كما هو مقتضى اطلاق النص وصريح الفتاوى ولو تعدد الاولاد
يقدم الاكبر مع استوائهما في البلوغ للاجماع ولمكاتبة الصفار في دلالتها تامل بل في
وجه ولو استويا في السن فالبالغ مقدم على غيره اما لانه اكبر عرفا واقرب الى حد الرجال

الأولى

وأما لأن التكليف يتعلق به عند بلوغه لصدق أولى الناس عليه بحسب العرف فإنه لو
الأولوية الشخصية من كل أحد لم يجب عليهما بعد بلوغ أخيه أيضا فإذا تعلق التكليف
فإن تقاعد عند بلوغ أخيه يحتاج إلى الدليل فتدبر ولو اختلفوا في البلوغ وكبر السن فمع اعتبار
البلوغ أو كبر السن وجهان مما ذكرنا في تقديم البالغ على غيره مع المساواة ومن الظاهر
تقديم الأكبر في النص والفتاوى والأول لا يخلو عن قوة ولو استووا في السن والبلوغ
فهل يسقط القضاء عنهما كما عن الحلي قدس سره لعدم وجود الأكبر أو يثبت عليهما على طريق
الكفاية وتخييرهما فإن اختلفا فالقرعة كما عن القاضي أو على طريق التوزيع كما عن الشهيد
وفاقا للشيخ احتمالات أقواها الأخير لأن الحكم معلق بجنس الأولى بالناس الصادق على الواحد
والاثنين لما عرفت من أن المراد بأولى الناس الأولى بالنوع وهو جنس الأولاد فكأنه قال
يقضي عنه ولده وأما وجوبه على الكل كفاية فلم يثبت لأن الوجوب على الجنس أعم من النوعي
من الوجوب الكفائي فالأصل عدم تكليف كل منهما بأزيد من حصته ولو على طريق الكفاية
وبعبارة أخرى نعلم باستحقاقه العقاب إذا ترك حصته ولم يأت بها صاحبه على أي تقدير
ولا نعلم بأنه بعد قضاء حصته يعاقب على ترك الباقي إذا تركه مع صاحبه ثم إن حكم القاضي
بالقرعة عند الاختلاف فيهما لا وجه له لعدم الاختلاف بعد جواز قيامهما بالواجب الكفائي
لأنه لا يسقط عنهما إلا بعد حصوله في الخارج فيبقى كل منهما الوجوب كما في صلاة الميت وفي كونه
وجوب فعل واحد منه على أن يكون الوحدة شرطا لصحة الفعل مع تعددهما ممنوع ومما
ذكرنا يعلم حكم ما إذا كان الواجب مما لا يتبعض كصلاة واحدة أو صوم يوم واحد وفي
ثبوت الكفارة عليهما مع إفطار الصوم بعد الزوال على القول بوجوبه في القضاء عن الغير
وجهان أقواهما الوجوب عليهما مع إفطارهما معا وعلى المتأخر إفطارا مع التراخي فتأمل ثم إنه
هنا وجبا كفائيا في الصلاة من جهة أخرى وهو أن الترتيب لما كان شرطا في صحة الصلاة
فبعد الحكم بتوزيعها يكون الواجب كفائيا منهما الشروع في القضاء فإذا فرغ من صلاة واحدة كان

كان الشروع في الأخرى أيضا واجبا كفائيا وهكذا إلى أن يفعل أحدهما قدر نصيبه
فتعين الباقي على الآخر فإن اختلفا في السبق بأن أراد كل منهما السبق واللحوق فلا يبعد
القرعة ثم لا يشترط في القاضي الحرية لأن الأولوية بالميت الذي هو مناط الحكم لا
يتوقف على استحقاق الإرث بل يقتضيه مع عدم المانع ولذا لا يفرق في الحر بين
الوارث بالفعل والممنوع من الإرث للقتل وتعلق الحكم في صحيحة حفص على الأولى بالإرث
يراد به الأولى بالإرث من حيث القرابة لو خليت ونفسها ولا يشترط أيضا خلو ذمته
من صلاة فائتة نعم ينبغي أن يكون مراعيا حكم الترتيب بين الفائتة والمتحملة في أحكام القضاء وأما
المقضي فالمحكي عن الشهيد أنه جميع ما فات عن الميت وعن الشهيد الثاني نسبته إلى ظاهر النص
وإطلاق الفتوى وظاهر عبارة الغنية الإجماع عليه وعن الحلي وسبطه ابن سعيد أنه
لا يقضي إلا ما فاته في مرض موته والمحكي عن المختلف في بعض رسائله أنه يقضي ما فاته لعذر
كالمرض والسفر والحيض بالنسبة إلى الصوم لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه وعن كري
نسبته إلى السيد عميد الدين ثم اختاره كما عن الشهيد الثاني والأقوى الأول لإطلاق
ما تقدم من النصوص خصوصا رواية ابن سنان المتقدمة ودعوى انصرافها إلى ما فات لعذر
إن سلم فهو تبادر ابتدائي كتبادر بعض أفراد الماء من إطلاق لفظه مع أن بعض صور
الترك عمدا لا إشكال في عدم خروجه عن منصرف الإطلاق مثل ما إذا وجب عليه
الصلاة في حال المرض مع النجاسة أو مع القعود أو الاضطجاع أو وجب عليه الصلاة
حال المطاردة مع العدو فقصر في فعلها كما هو الغالب في أحوال المرضى والمقاتلين
من ترك الصلاة إذا لم يتمكنوا من فعلها كاملة ثم مات في هذه الحال وبعد ذلك فإنه
خروج مثل هذا عن منصرف إطلاق الأخبار المتقدمة بعيد عن الإنصاف وإذا شمل هذا
شمل غيره من الصلاة المتروكة عمدا أو المفعولة فاسدة لعدم القول بالفصل بل يمكن دعوى
شمول الروايات للمفعولة فاسدة فتشمل المتروكة عمدا لعدم الفصل فتدبر وكيف كان فلا

اختصاص الرواية بمن فاتته الصلاة لعذر يسقط شرعا معه الصلاة كالاغماء وفقد الطهورين
ونحو ذلك في غاية البعد خصوصا لو اريد من علم تعمد الفوت عدم التمكن من قضائه التقي
بحيث لا يعم ما تسامح في قضائه حتى مات ثم الظاهر ان النسبة بين قول الحلي ومختار المحقق
عموم من وجه لان الفوات في مرض الموت يعم الترك عمدا وعلى اي حال فالظاهر انصراف
الاطلاق في النصوص الفتوى الى ما وجب عليه اصالة فلا يعم ما تحمله بالولاية او الاستيجار
وان كان العمل بالاطلاق احوط بناء على احتمال كون الانصراف هنا نظير الانصراف الناشي (?)
واما المقضي عنه فهو الوالدان لا غيرهما بناء على المشهور من اختصاص القاضي بالولد الاكبر نعم
اختلفوا في دخول الام فمنهم من اختصاص رواية حماد بالرجل وانصراف رواية ابن سنان
اليه فالحاق المراة بالرجل قياس كما صرح الحلي والمحقق والشهيد الثاني في حاشية الشرايع
بل حكم غير واحد والاقوى الدخول وفاقا لصريح المحكي عن ظاهر المبسوط والنهاية والتهذيب (?)
وكره بناء على عدم الفرق بين الصوم والصلاة وحكي في خصوص الصلاة عن الرسالة الحلبية
سابقا عن المحقق في جواب سؤال جمال الدين الاشتري (?) وعن كري والموجز بل حكي
نسبته الى ظاهر اطلاق الاكثر الا ان الموجود في الروضة ان اختصاص الحكم بالاب وعدم
التعدي الى الام هو المشهور وكيف كان فالاقوى اللحوق ودعوى الانصراف في رواية ابن
سنان ممنوعة مضافا الى صحيحة ابن حمزة عن امراة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت
قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم بناء
على عدم القول بالفصل بين الصوم والصلاة كما يظهر من بعض وعلى ان السؤال عن
وجوب القضاء لما ذكره في المنتهى من الاتفاق على الاستحباب في هذه الصورة ويمكن ان يكون نظر
الحلي لهذه الاخبار لكونها احادا عنده وهل يشترط في المقضي عنه الحرية قولان اقواهما
العدم لاطلاق الروايات ودعوى انصرافها الى الحر في غاية البعد وتوهم كون الاولوية
بالعبد لمولاه ولا يجب عليه القضاء اجماعا مدفوع بان المراد بالاولوية الاقربية في النسب

المحلي

والاشدية في علاقة القرابة التي هي المقتضية للاولوية بالارث لو اجتمع سائر شروط
الارث ولذا لم يحجب على القاتل لابيه وان لم يرثه وحكى عن الفخر عدم الوجوب قال
ومنشأ الاشكال عموم قولهم عليهم السلام فعلى وليه ان يقضي عنه من تركته وذلك المفهوم
على الحرية فهذه المسئلة ترجع الى ان الضمير اذا رجع الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا
وقد حقق ذلك في الاصول والحق عندي عدم القضاء لما تقدم انتهى واعترض شارح
الروضة بعد نقل هذا الكلام بانا لم نظفر بخبر فيه ذلك وانما الخبر الذي تعرض فيه
للتصدق خبر ابي مريم وليس فيه ذكر الصوم الا بعد التصدق في احد طرفيه ولفظه واذا صح
ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه كل يوم بمد وان لم يكن له مال صام عنه وليه
انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين اذ لو سلم وجود خبر مشتمل على المذكور فمقتضى البناء
ولكان تقييد المطلق به وليس هذا من قبيل العام المتعقب بالضمير الراجع الى بعض افراده
كما لا يخفى الا ان تخصيص الخبر المشتمل على هذا لا يقتضي تخصيصا في المطلقات لعدم
التنافي بينهما ثم ان حكم الجارية حكم العبد الميت واما احكام القضاء فيحصل توضيح المهم
منها في ضمن مسائل الاولى ان الظاهر من النص والفتوى كما انه يقضي عن الميت له القضاء
عن الميت نيابة عنه في الفعل لا انه تكليف اصلي على الولي فلا بد فيه من نية النيابة كما في الحج
والزيارة عن الغير ولا يجزي ذمته باهداء ثواب العبادة الى الميت من دون قصد النيابة
بل لا يشرع هذا الفعل بمجرد هذه الغاية مع عدم اشتغال ذمته به اصالة لكن لو اداه
بنية الظهر لا في ذمته ولهديه الى الميت لان اهداء الثواب فرع وجوده المتوقف على امتثال
الامر المفروض عدمه ويعتبر في القضاء جميع ما كان معتبرا في فعل الميت مع قطع النظر
عما يعرض ما عنيا خصوص مباشرة الفاعل له فيقصر لو فاتته سفرا ويتيمم لو فاتته حظرا ولا يجب
عليه الاخفات في اوليي الجهرية لو كان النائب رجلا والميت امراة ويجب الاخفات لو
انعكس الفرض وكذا الكلام في ستر تمام البدن والفرق بينهما وبين القصر والاتمام ما ذكرناه

ان القصر والاتمام ع

في ميتة الصلاة وأما الجهر والإخفات فإنما هما باعتبار كون المباشر للفعل امرأة يطلب
خفض صوتها وستر بدنها عند الصلاة فهما احكام خصوص الفاعل لا الفعل ومثلهما
الأحكام الثابتة للفاعل باعتبار العجز والقدرة فان المعيار فيها حال المباشر للفعل
فيصلي القادر قائما عمن فات عنه قاعدا ويصلي العاجز قاعدا عمن فاته قائما ولا
على الولي الاستنابة مع عجزه للأصل وربما يحتمل في ذلك البناء على ان الواجب على الولي
تحصيل الأجزاء والشرائط التي كانت على الميت وابراء ذمته بصلاة نفسه او بالاستنابة.
فاذا لم يتمكن من الصلاة الاختيارية بنفسه تعين عليه الاستنابة ويضعفه ان الاستنابة
مع جوازها مسقطة للواجب المتعين على الولي لا احد فردي الواجب المخير فلا تتعين عند تعذر
الصلاة الاختيارية بل ينتقل الى بدلها الاضطراري كالصلاة قاعدا وقائما اذا كان
غير راج لزوال العذر بل فانه كان واجبا بناء على عدم وجوب التأخير اولى الاعذار او على جواز
المبادرة الى براءة ذمة الميت ولكن الاقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الاعذار
فالاحوط الاستنابة مع عدمه وفي حكم العجز والقدرة العلم والجهل المعذور فيه موضوعا
اوحكما كمن جهل القبلة فصلى الى الجهة المظنونة او الى اربع جهات مع عدم الظن او صلى
في طاهر كان يعتقده الميت نجسا فان هذه الامور واشباهها تلحق الفعل باعتبار مباشرته
لا باعتبار ذاته ومن هذا القبيل اختلاف الميت والنائب في مسائل الصلاة فان العبرة
فيها بمعتقد الفاعل تقليدا او اجتهادا دون الميت حتى لو فاتته صلاة يعتقدها قصرا
كما اذا سافر الى اربع فراسخ من دون الرجوع ليومه واعتقدها الولي تماما لاعتقاده
اعتبار الرجوع ليومه في الاربعة وجب القضاء عنه تماما نعم لا يجب قضاء صلاة اتى بها الميت
صحيحا اذا اعتقد الولي فساده وهو واضح والفرق ان فعل الميت بدل عن الواقع اذا
كان مخالفا له اما اذا لم يفعل فالفعل يصير تكليفا للولي فيوقعه بحسب اعتقاده حتى
لو اعتقد عدم وجوبه على الميت راسا لم يجب على الولي ولو كان الميت قد اعتقد وجوبه كقضاء

كقضاء صلاة الخسوف الذي لم يعلم به الميت حتى انجلى فلا يجب على الولي قضاؤها اذا
اعتقد استحبابه على تقدير عدم الوجوب بصيرورة الميت مشغول الذمة به في اعتقاده
ويمكن ابراء ذمته فيحتاط اذا لم يعتقد الولي استحبابه على تقدير عدم الوجوب فلا يجوز له
الاتيان لعدم تأتي قصد القربة لكن فرض المسألة خلافية لا ينفك عن رجحان
الاتيان من باب الاحتياط **التاسع** هل ما يفعله الولي اداء لما فات عن الميت باعتبار كونه
الأدائي فيكون فعله تداركا للأداء كما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلاة التي فاتت
كما فات بعد مضي مقدار الصلاة والطهارة او انه في غير الفرض المذكور اداء لما
فات عن الميت باعتبار الامر القضائي فيكون تداركا لقضاء الميت الذي هو تدارك
لفعله الأدائي لا تداركا اوليا لفعله الأدائي وبعبارة اخرى لا شك ان الصلاة عن الميت
كاداء الدين عنه هل الملحوظ في كونه دينا الامر الأدائي او القضائي به فيما اذا مات
بعد تكليفه بالقضاء وجهان اظهرهما من ادلة العبادة عن الميت وانها كاداء الدين عنه
الأول لأن ظاهر اطلاق الدين على العبادة انما هو باعتبار مطلوبيتها الأولية
والامر بقضائها امر باداء ذلك الدين فما لم يؤده بنفسه اداه عنه الولي فيفعل الولي
بدل الاداء لا القضاء وتظهر الثمرة في اعتبار الامور المعتبرة في القضاء في فعل الولي
وتوضيح ذلك ان ما كان من الشروط معتبرة في الاداء فلا اشكال في اعتبارها في القضاء
سواء كان القاضي نفسه حيا او وليا بعد موته لأن تدارك الفائتة لا يحصل الا باعتبارها
لأن المفروض كونها ماخوذة في الفائت واما الشروط المعتبرة في قضاء الصلاة
التي دل عليها الدليل الخاص من دون كونها معتبرة في الاداء فلا بد من الاقتصار في
اعتبارها على مقدار دلالة الدليل فاذا دل الدليل على اعتبارها في قضاء الشخص
عن نفسه فلا يتعدى الى قضائه عن غيره نعم لو قلنا ان الغير انما يفعل ذلك القضاء
الذي كان واجبا على الميت وامتثالا للامر القضائي فلا مناص من اعتبار هذه الشروط

الثمرة

وهذا مثل الترتيب بين الفوائت بناء على اعتباره في القضاء باعتبار دليل خارج
ولا يلزم اعتباره لكونه شرطا في الاداء اذ ليس تأخير المغرب عن عصره المتقدم شرعا شرطا
له وانما هو عارض اتفاقي لم يحصل من تدريج الزمان بل تأخير العصر عن الظهر ايضا كذلك
باعتبار الامر الادائي بالظهر في ذات الظهر والعصر فقد ارتفع الامر الادائي
بالظهر بفوت الذمة ووجوب وقوع العصر بعد براءة الذمة من متعلق الامر بالظهر
ولو كان امر القضائية غير معلوم فتأمل حتى لا يتوهم انه رجوع عن لزوم اتحاد القضاء
والاداء في الشرط لانا نلتزم ايضا ان كلما هو شرط في العصر الادائي شرط في العصر القضائي
لكن ندعي ان الشرط في العصر الادائي وقوعها بعد براءة الذمة عن الامر الادائي
وهذا شيء حاصل دائما فالعمدة في وجوب الترتيب بين الفوائت الاجماع المنقول وبعض
الاخبار وهي مختصة بقضاء الشخص عن نفسه والمفروض ان الولي نائب عن الميت في تدارك
الاداء لا في تدارك القضاء حتى يقتضي ذلك وجوب مراعاة ما وجب على الميت في قضائه
عن نفسه نعم لا يبعد ان يستظهر من ادلة الترتيب في قضائه عن نفسه كون مطلق القضاء كذلك
سواء كان عن نفسه او عن الغير الثالث هل يسقط القضاء عن الولي بفعل الغير كما عن الشيخ وجماعة
ام لا كما عن الحلي والخوبي الاقوى الاول لعموم ما دل على ان الصلوة والصوم عن الميت
تكتب له وما دل على ان العبادة في ذمة الميت كالدين فكما يبرئ ذمته باداء كل احد
الدين عنه فكذلك العبادة وقد تقدم في رواية الخثعمية قوله صلى الله عليه وآله وسلم
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم قال صلى الله عليه وآله
فدين الله احق بالقضاء فاذا برئ ذمة الميت بفعل كل من فعل عنه فلا يبقى في ذمته
شيء حتى يجب على الولي قضائه ففعل الغير مسقط للوجوب عن الولي لسقوط موضوعه
اشتغال ذمة الميت لا لان الغير نائب عن الولي او متحمل عنه حتى يقال ان الصلوة
والصوم لا يتحملان عن الحي او يقال ان المخاطب هو الولي فيجب عليه المباشرة فانا لم نحكم

بامتثال

بامتثال الولي اذا استناب غيره وانما نحكم ببرائة ذمة الميت فلا يكون عليه صلوة او صيام
حتى يقضيه الولي فيظهر من ذلك كله ان الاستدلال على المنع لظهور الادلة في وجوب المباشرة
او ان الصلوة والصوم لا تدخلهما النيابة عن الحي في غير محله فاذن ما ذكرنا لا ينافي المفرع
عن المشهور بوجوب مباشرة الولي له ويدل على السقوط مضافا الى ما ذكرنا الموثقة في
الرجل يكون عليه صلوة او صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا
مسلم عارف فدل على عدم اجزاء قضاء غير العارف بالائمة عليهم السلم وان كان وليا
قضاء العارف ان لم يكن وليا ولا يجوز ان يكون المراد بغير العارف في السؤال و
بالعارف في الجواب خصوص الولي كما لا يخفى وفي مرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلم اذا مات
الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله من خفي ابراء ذمة الميت
وتخصيص الاهل مع ان غيرهم ايضا كذلك لاجل حصول مشية القضاء فيهم غالبا دون
غيرهم والموثق كالصحيح المحكي عن زيادات التهذيب عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلم
عن رجل سافر في رمضان فادركه الموت قال يقضيه افضل اهل بيته دل بعد قيام الدليل
على عدم وجوب القضاء على افضل اهل البيت على استحباب تفويض الولي القضاء اليه ان لم يكن
هو وليا وعلى عدم تفويضه الى غيره ان كان هو الولي واستدل الحلي ومن تبعه على عدم
سقوط القضاء بفعل الغير بما يرجع حاصله الى اصالة عدم السقوط بعد كون الولي هو المخاطب
وزاد في الذكرى ان الصلوة لا تقبل التحمل عن الحي ويعرف الجواب عن ذلك كله بما ذكرنا من ان الغير
ليس متحملا عن الولي وانما يبرئ ذمة الميت فيرتفع الوجوب عن الولي نعم يمكن ان يستدل لهم
بمكاتبة الصفار الى ابي محمد العسكري عليه السلم رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة
ايام وله وليان هل يجوز ان يقضيا عنه جميعا عشرة ايام خمسة ايام احد الوليين وخمسة
ايام الاخر فوقع عليه السلم يقضي عنه اكبر ولييه عشرة ايام ولاء ان شاء الله تعالى فانه ظاهر في المنع عن
اقدام الوليين على القضاء بالتوزيع مع كون احدهما اكبر يدل على عدم جواز تبرع الاصغر ايضا

فانه بعد قيام القرينة على عدم
الارادة ظاهر في الفرد وهو الولي
الكفائي ان ظاهره [illegible] كل احد
اهله [illegible]

خمسة ايام وحمل الامر بالقضاء على الاستحباب ينافيه مع كون السؤال عن اصل الجواز لان المتحمّل
هو تحمل ابراء ذمة الميت الحاصل بقضاء كل منهم خمسة دون صوم الاكبر عشرة ولاء فالظاهر
ان الامر بالولاء لوجوب المبادرة الى ابراء الذمة ففيه دلالة على عدم جواز تبرع غير الولي
مضافا الى القضاء لتطابق الجواب السؤال لذلك وعلى اي تقدير فقوله عليه السلام يقضي عنه
ليس مستعملا في الوجوب بقرينة تقييده بالولاء فليت شعري كيف استدل به المشهور على وجوب
تقديم الاكبر عند تعدد الاولى بالارث الا ان يقال ان الاستحباب مناف لوجوب المبادرة
الى ابراء ذمة الميت فلو جاز لغير الولي القضاء لم يرجح انفراد الولي به على المشاركة فظاهر الرواية
لو حمل على الوجوب فلا تخالف مذهبهم في جواز تبرع الغير ولو حمل على الاستحباب لم يدل على مذهبهم
بتعيين القضاء على الاكبر ثم ان ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميت بفعل الغير يعم المتبرع
والموصى اليه والمستاجر اما المتبرع فلا فرق فيه بين ان يقع باذن الولي او بدونه اذ بناء
المفروض عدم تحمله شيئا عن الولي حتى يحتاج الى اذنه واما الموصى اليه فان قبل الوصية
وجب عليه الفعل ولو كان متبرعا او اوصى لاستيجار من مال الموصي اليه على ما يظهر من كره
والمحكي عن ابن طاوس وغيره لعدم من المتأخرين بل في المناهل دعوى ظهور الاتفاق عليه ومع
في كره انه اذا اوصى الانسان بوصية فان وصيته تنفذ ويجب العمل بها اجماعا وفي دلالته
على المدعى نظر نعم استدل عليه بعموم حرمة تبديل الوصية المستفاد من الاية ومن الاخبار
الكثيرة المستشهد بالاية ويظهر من العبارة المحكية عن كره ان هذا النحو من قبول الوصية بمنزلة
الوعد ولا يجب الوفاء به قال في مقام الاستدلال على وجوب قضاء الصوم عن الميت برواية
ابي بصير عن امراة مرضت في رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من
مرضها قال لا قال لا تقضي عنها فان الله تعالى لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها
وقد اوصتني بذلك قال كيف تقضي ما لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم
استفسر عليه السلام عن حصول البرء اولا ولولا وجوب القضاء مع البرء لم يكن للسؤال معنى ثم قال لا يقال

لا يقال لو حصلت الوصية فجاز ان يكون الوجوب بسببها لانا نقول الوصية لا تقتضي
الوجوب اما مع عدم القبول فظاهر واما مع القبول فلانه راجع الى الوعد انتهى وكيف كان
فهل الوصية النافذة تسقط الوجوب عن الولي ام لا صرح الشهيدان وصاحب الموجز
وشارحه وصاحب الذخيرة بذلك لان بعد فرض وجوب العمل بالوصية لا يجب الفعل
الواحد عينا على مكلفين وارجاعه الى الوجوب الكفائي مخالفة لظاهر التكليفين والحكم
بالوجوب على الولي مناف لفرض نفوذ الوصية فان التحقيق ان دليل وجوب العمل
بالوصية حاكم على ادلة مثل هذا الحكم اعني الوجوب على الولي والا فكل واقعة قبل تعلق
الوصية بها لها حكم غير ما تقتضيه الوصية ولهذا لم يستدل الشهيد ومن تبعه على
السقوط بما زيد من ان العمل بما تضمنه الوصية واجب نعم زاد صاحب الذخيرة ان المتيقن
من ادلة الوجوب على الولي اذا لم يوص الميت ولا بأس به لان الظاهر من قول السائل
يموت الرجل وعليه صلاة او صيام من تقضيه فرض عدم وجود من اقدم على ابراء ذمته
عليه ذلك وربما يقال ايضا ان النسبة بين ادلة الوجوب على الولي وادلة وجوب
العمل بالوصية عموم من وجه والترجيح مع ادلة الوصية وفيه نظر بل التحقيق الحكم
بحكومة ادلة الوصية كما يحكم في ساير الموارد لما عرفت من ان كل وصية فهي ترد على
واقعة لها حكم في دليل لولا الوصية فلا تعارض بل يلاحظ ادلة الوصية فلاحظ
فادلة العمل بالوصية شبيهة بادلة النذر وشبهه ويظهر من شرح الوحيد البهبهاني
ترجيحه عدم السقوط عن الولي بالوصية بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائي فان
اراد به كون الوجوب كلا منهما من اول الامر وحين موت الموصي عنه ففيه نظر عرفت وجهه
وان اراد ان السقوط مراعى بفعل الموصى فلا يبرأ ذمته حتى يفعل فعلى هذا لو لم يفعل كان
استحقاق العقاب فلا بأس به لكن لا يجب تحصيل العلم او الظن على الولي بقيام الموصى
بل لو ظهر له فوات من الموصى بحيث لا يمكن له الاتيان به او وجوه تعين على الولي العمل

السالمة عن المعارض الآن يقال بعد تسليم ما ذكرنا سابقا من كون مورد الحكم في الأخبار
غير صورة ايصاء الميت لا دليل على عود الوجوب بعد تحقق السقوط واما الاستيجار
فلا كلام فيه من حيث براءة ذمة الميت بفعل الأجير اذا فعلها على الوجه الصحيح سواء كان
له ولي وكان المستأجر هو او غيره ام لم يكن له ولي وانما الكلام في صحة الاستيجار
وعدمها والثمرة بعد الاتفاق على الصحة لو وقع من الأجير صحيحا كما لو وقع من غيره في
امرين احدهما انتقال الأجرة الى الأجير والثاني ان كون الداعي للعمل هو تحصيل
استحقاق الأجرة غير قادح في نية القربة المعتبرة في جميع العبادات فنقول اما صحة
الاستيجار فالحق صحته وفاقا للمعظم لوجوه الأول الاجماعات المستفيضة من جماعة
كالشهيد حيث قال في الذكرى ان هذا النوع مما انعقد عليه اجماع الامامية الخلف والسلف
وقد تقرر ان اجماعهم حجة قطعية انتهى وحكى الاجماع ايضا عن الايضاح ومع وصاحب في
ارشاد الجعفرية بل عن ظاهر مجمع الفائدة وعن بعض الأجلة كما عن صاحب الحدائق نفي عدم
الخلاف في المسألة ويؤيد ذلك مضافا الى الشهرة العظيمة اذ لم يخدش في ذلك الا
صاحب الكفاية والمفاتيح استقرار سيرة الشيعة في هذه الاعصار واعصار المجتهدين
والمتالين على الاستيجار والايصاء به ويدل على المسألة مضافا الى ما عرفت ان المقتضي
لصحة الاستيجار موجود والمانع مفقود لاتفاق المسلمين على ان كل عمل مباح مقصود
للعقلاء لا يرجع نفعه الى خصوص العامل ولم يجب عليه يجوز استيجاره عليه ومنع تحقق
الاجماع في خصوص كل مقام من صغريات القضايا عند ادنى محصل الذي لم يسع المناقشة في هذه
القاعدة ومطالبة الدليل على الصحة في كل مورد من الأعمال المستأجر عليها كما في الاعيان
المستأجرة فهذا كله مضافا الى العمومات الدالة على صحة اجارة الانسان نفسه كما في رواية تحف
العقول وغيرها وعمومات الوفاء بالعقود وحل اكل المال بالتجارة عن تراض وعمومات
الصلح اذا وقعت المعاوضة على جهة المصالحة وبالجملة فالامر اظهر من ان يحتاج الى الاطناب

ثم ان ما ذكره المخالف في المقام لا يوجب التزلزل فيما ذكرناه من الدليل الذي حكي عن المحدث
الكاشاني في المفاتيح ما هذا لفظه اما العبادات الواجبة عليه التي فاتته مما ناب منها
المال كالحج يجوز الاستيجار له كما يجوز التبرع به عنه بالنص والاجماع واما البدنية المحض
كالصلوة والصيام ففي المفروض ان يقضيهما عنه اولى الناس به وظاهرها التعيين
عليه والاظهر جواز التبرع عنها من غيره ايضا وهل يجوز الاستيجار لها المشهور نعم
وفيه تردد لفقد نص فيه وعدم حجية القياس حتى يقاس على الحج او على التبرع وعدم
ثبوت الاجماع بسيطا ولا مركبا اذ لم يثبت ان كل من قال بجواز التبرع قال بجواز الاستيجار
لها وكيف كان فلا يجب القيام بالعبادات البدنية المحضة بتبرع ولا استيجار الا مع الوصي
انتهى والظاهر ان استثناء الوصية من نفي الوجوب باعتبار انها تجب مع الوصية في الجملة لا مطلقا
حتى يشمل الوصية بالاستيجار كما زعمه بعض فاورد عليه بانه لا تأثير للوصية في صحة
الاستيجار وكيف كان فحاصل ما ذكره كما حصله بعض يرجع الى التمسك بالاصل فان اراد
اصالة الفساد يعني عدم سقوطه عن الولي وعدم براءة ذمة الميت ففيه انه لا يعقل
الفرق بين فعل الأجير اذا وقع جامعا لشرائط الصحة وفعل المتبرع في براءة ذمة الميت
والولي في الثاني دون الأول وان قلنا بفساد اصل الاجارة ودعوى عدم وقوع فعل
الاجير صحيحا لعدم الاخلاص مع انه كلام آخر لا يلائم الاشارة اليه مدفوعة بانه قد
لا يفعله الاجير الا بنية القربة اذ الاستيجار لا يوجب امتناع قصد القربة وان اراد
اصالة فساد الاجارة يعني عدم تملك الأجير للأجرة المسماة وعدم تملك المستأجر العمل
على الأجير ليترتب عليه آثاره ففيه ما عرفت سابقا من انه لا معنى لمطالبة النص الخاص
على صحة الاستيجار لهذا العمل الخاص من بين جميع الأعمال التي تعتبر في صحة الاستيجار
عليها من غير توقف على نص خاص فهل تجد في نفسك التوقف في الاستيجار لزيارة الائمة من جهة
عدم النص الخاص بكون الحاقه قياسا محرما والحاصل ان التوقف في صحة الاستيجار في هذا

فهذا المورد الخاص من جهة عدم الدليل في غاية الفساد مضافاً الى ما عرفت سابقاً
من وجود النص على صحة الاستيجار على الصوم وما هو بمنزلة الاستيجار كالجعالة والمصالحة
مثل ما رواه الصدوق في الفقيه عن عبد الله بن جبلة عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله
عليه السلام في رجل جعل عليه صياماً في نذر قال يعطي من يصوم عنه كل يوم مدين فان
غاية الامر حملها على الاستحباب على فرض انعقاد الاجماع على عدم وجوب الاستنابة
عند العجز لكنه كاف في اثبات المشروعية ثم ان لصاحب المفاتيح دعوى اخرى في هذا المقام
من جهة عدم قصد التقرب بها بفعل الاجير يتبع فيه بعض من تقدمه قال في المفاتيح على ما حكي عنه ما
هذا لفظه الذي يظهر لي ان ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز الاجرة عليه مطلقاً لمنافاتها الاخلاص
فان النية كما مضى ما يبعث على الفعل دون ما يخطر بالبال نعم يجوز الاخذ ان اعطى
على وجه الاسترضاء او الهدية او الارتزاق من بيت المال من غير تشارط واما ما لا
نعتبر فيه ذلك بل يكون الغرض منه مجرد صدور الفعل على اي وجه اتفق فيجوز اخذ
الاجرة عليه مع عدم الشرط فيما له صورة العبادة واما جواز الاستيجار في الحج مع كونه
من القسم الاول فلانه انما يجب بعد الاستيجار وفيه تغليب لجهة المالية فانها انما يؤخذ المال
ليصرفه في الطريق حتى يتمكن من الحج ولا فرق في صرف المال في الطريق بين ان يصدر من
من صاحب المال او نائبه ثم ان النائب اذا وصل الى مكة وتمكن من الحج امكن التقرب
به كما اذا لم يكن اخذ الاجرة كالمتطوع او نقول ان ذلك ايضاً على سبيل الاسترضاء
للتبرع اما الصلوة والصوم فلم يثبت جواز الاستيجار لهما وعدما يستفاد ذلك من كلام
بعض من تقدم كما سيجيء والجواب عنه اولاً النقض بالواجبات والمستحبات المعتبر فيها
التقرب كالحج وصلوة الطواف والزيارات المندوبات اذا وقعت الاجارة على بعض
الافعال فقط او مع المقدمات دعوى خروجها بالنص والاجماع ان رجعت الى دعوى
عدم اعتبار القربة فيها كانت فاسدة بالبديهة وان رجعت الى دعوى الفرق بينها

بينها وبين الصلوة والصوم في منافاة الاجرة لقصد القربة فيهما ودفعها فاظهر فساداً
من الاول من جهة اتحاد القربة المعتبرة في جميع العبادات واما ثانياً فبالحل وقد
تقرر بما حاصله جعل التقرب صفة للفعل واستحقاق الاجرة غاية فيقال ان البنية
مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصاً لله سبحانه تعالى ومنها كونه اداء او قضاء
عن نفسه او عن الغير باجرة او لغيرها وكل من هذه القيود غير مناف لقصد الاخلاص
والاجرة فيما نحن فيه انما وقعت اولاً وبالذات بازاء القيد الثاني اعني النيابة عن
زيد بمعنى انه مستاجر على النيابة عن زيد بالاتيان بفعل الفريضة المتقرب بها وقيد القربة
في محله على حاله لا تعلق للاجارة به الا من حيث كونه قيداً للفعل المستاجر عليه
نعم لو اشترط في النيابة عن الغير المتقرب زيادة على التقرب المشروط في صحة العبادة اتجه
منافاة الاجرة لذلك الا انه ليس بشرط اجماعاً وبالجملة فان اصل الصلوة مقصود بها وجه الله
سبحانه لكن الداعي عليها والباعث عليها مع التقرب هو هذا المبلغ الذي قبله ولذلك نظائر
في الشرع توجب رفع الاستبعاد مثل صلوة الاستسقاء وطلب الحاجة والاستخارة والولد والرزق
ونحوها مما كان الباعث عليها احد الاغراض فان اصل الصلوة مقصود بها وجه الله سبحانه والتقرب
بها اليه جل ذكره ولكن الحامل عليها احد الامور المذكورة بمعنى انه ياتي بالصلوة الخالصة
لوجه الله لاجل هذا الغرض الحامل عليها انتهى ولا يخفى ما فيه لابتناء ما ذكره المحدث المتقدم
على اعتبار كون القربة والاخلاص داعياً وحاملاً على الفعل بحيث لا يشركه غيره وهو الحق
الذي لا محيص عنه فجعل الغرض والداعي امراً آخر مخالفاً لذلك مع ان كون القربة والاخلاص
من قبيل الاداء والقضاء من قيود الفعل لا محصل له الا بناء على ان قصد القربة عبارة عن
قصد الامتثال امر الله وطلب رضاء الله بذلك الفعل والتحقيق في الجواب انك قد
عرفت سابقاً ان معنى النيابة هو تنزيل الشخص نفسه منزلة الغير في اتيان العمل الخاص
وقد عرفت ايضاً مشروعيته ورجحانه ومقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود به حصول

بعد

التقرب والثواب موجبا للتقرب لذلك الغير كالعامل لانه لم يتقرب بذلك الفعل الا
تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فصار المنوب عنه هو المتقرب ولذا يعود النفع اليه
ثم ان هذا التنزيل هو بنفسه فعل يمكن ان يقع للدواعي المختلفة فقد يكون الداعي ما حكم العقل
والنقل به من حسن هذا التنزيل وانه محبوب لله تعالى وان الفاعل يثاب عليه فلا يوقع هذا
التنزيل الا لله تعالى وقد يكون الداعي عليه حب ذلك الغير لامر دنيوي كقرابة او صداقة
او احسان يريد مكافاته او غير ذلك من غير التفات الى كون هذا التنزيل مما امر به استحبابا
وارادة الشارع وهذا هو الاكثر في العوام حيث لا يكون الداعي والحامل لهم على العمل الا
ما يسمع من وصول النفع الى الميت بهذه العبادة او هذه الصدقة ولا يلتفتون الى وصول
نفع وثواب اليهم بل لا يعتقدونه بل قد لا يصدقون من يخبرهم بذلك قائلين انا نفعل هذا
وثوابه لميتنا ولا شك ان النيابة بهذا القصد لا يوجب عليهم صحة العمل لان التقرب على حد
النيابة حاصل نعم النيابة على وجه التقرب غير حاصل والموجب لصحة الفعل على وجه النيابة
هو الاول والثاني يعتبر في صحة نفس النيابة التي هي عبادة باعتبار تعلق الامر الاستحبابي
به عقلا ونقلا اذا عرفت هذا فنقول كون الداعي على النيابة وتنزيل نفسه منزلة الغير
في اتيان الفعل تقربا الى الله تعالى هو مجرد استحقاق الاجرة انما يوجب عدم الخلوص في
التقرب في موافقة اوامر النيابة وعدم حصول ثواب للنائب لعدم امتثاله لاوامر النيابة على
اخلاص منها وهذا لا يوجب عدم صحة العمل الذي جعل نفسه فيه بمنزلة الغير والتقرب عنه
تقربا الى الله فالنيابة عن الميت لمجرد استحقاق الاجرة كالنيابة عنه لمجرد محبة الميت
لكونها زوجة للنائب فلو شفقته حبا لها بحيث لا يريد بصدقاته وعباداته عنها
الا مجرد ايصال الثواب اليها او كالنيابة عنه لكونه محسنا اليه في ايام حياته ومعينا له
في امر دنياه او دينه نعم لو نوى الاجير النيابة عن الميت لاجل ايصال النفع الى اخيه المؤمن
او لاجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهة وجوب الوفاء بالعقود كان مثابا في عمله ما حول

بعد

ماجورا في الدنيا والاخرة وعليه يحمل ما ورد من قول الصادق لمن استاجره للحج عن اسمعيل
ما شرط ادابا كثيرة انه اذا فعلت كل كان لاسمعيل واحد بما انفق من ماله ولك تسعة
بما اتعبت من بدنك ثم ان كلمات الفقهاء لا باس بايرادها ليعلم حالها بمقايسة ما ذكرنا
من التوجيه في نية التقرب وان ما ذكره المحدث الكاشاني موافق لبعضها فنقول نقل بعض
على ما حكي عنهم قال في القواعد وكذا لو استاجر نفسه للصلوة الواجبة عليه فانها لا تقع
عن المستاجر وهل تقع عن الاجير الاقوى العدم انتهى وحكى اختيار عدم وقوعها عن
الاجير عن الايضاح ويمكن حمله معللا بان الفعل الواحد لا يكون له غايتان متنافيتان اذ
غاية الصلوة التقرب والاخلاص خاصة وغاية العبادة في الغرض حصول الاجرة كما لو
لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه بالاصالة ووجه غير الاقوى ان ذلك علة وباعث في
الداعي الى الصلوة الجامعة لما يعتبر في صحتها فكان كالامر بالصلوة ونحوها من الطاعة كما
في الاستيجار للصلوة عن الميت والحج ونحوهما من العبادات فغلبة الداعي لا تبطل الفعل
واجاب في مع صد بان العلة متى نافت الاخلاص وكانت غاية اقتضت الفساد
والعلة والغاية هنا حصول الاجرة وحكي عن الايضاح ما في معنى هذا وزاد ان لا اجماع فرق بين
هذه الصورة والاستيجار عن الميت فهو جامع مسك انه متى لحظ عن الميت فغايته الحصول
الاجرة كانت فاسدة انتهى ما حكي عنهم كلا في هذا المقام وعليك بالتامل فيها وفيما
ذكرنا قبل ذلك ثم ان مما ذكرنا نعلم انه لا حاجة في صلوة الاستيجار الى قصد التقرب باعتبار
الوجوب الحاصل بالاجارة كما زعمه بعض لان ذلك الوجوب توصلي لا يحتاج سقوطه الى
قصده وجعله غاية والتقرب المحتاج اليه في صحة الصلوة لتبرئ ذمة المنوب عنه لا يعقل
ان يكون باعتبار ذلك الوجوب التوصلي للزوم الدور فان صحة الاستيجار التي يتوقف
عليها حصول الوجوب موقوفة على فعل الصلوة عن النائب متقربا الى الله فكيف يكون فعله
بقصد التقرب موقوفا على حصول الوجوب فلم يتم الا ان يقال ان فعله عن الميت متقربا الى الله

في الصلوة

شيء يمكن قبل الاجارة ما عتبار رجحان النيابة عن الغير في العبادات عقلا ونقلا فلذا وقع
في حيز الاجارة تبدلت صفته بذلك بصفة الوجوب كالصلاة الغير التي تقع في حيز النذر
وفيه نظر مع ان ما ذكر من قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة انما يصح
في الفعل المستاجر عليه اما اذا وقعت المعاوضة على وجه الجعالة او اجره بالعمل عن
الميت فعمل رجاء للعوض من دون سبق معاملة فلا يجري ما ذكره لعدم الوجوب فينبغي
ان لا يصح فعله لما عرفت استحقاق العوض مع ان الظاهر عدم القول بالفصل بين الاجارة
والجعالة وفعل العمل عقيب الامر به غيرنا والتبرع ثم ان المحقق القمي ره في بعض
اجوبة مسائله ذكر ان الاعتماد في صحة الاستيجار للعبادة على الاجماعات المنقولة
دون ما ذكره الشهيد في الذكرى من الاستدلال عليه بمقدمتين اجماعيتين الراجع
الى ما ذكرنا في الوجه الثاني من وجود المقتضي وانتفاء المانع احدهما ان العبادة عن
الغير تقع عنه ويصل اليه نفعه وهذه المقدمة ثابتة باجماع الامامية والنصوص
المتواترة والثانية ان كل امر مباح يمكن ان يقع للمستاجر يجوز الاستيجار له وهذه
ايضا اجماعية وعلل عدم الاعتماد على هذا الاستدلال بانه مستلزم للدور ثم بين
وجهه في ذلك الموضع بل احاله الى بعض مؤلفاته وكانه اراد بالدور ما ذكرنا بناء على ان قصد
التقرب المعتبر في المقدمة الاولى من دليله وهي وقوع العمل عن الغير ووصول نفعه
اليه موقوف على النتيجة وهي صحة استيجاره للعمل عن الغير لحصول الامر بقصد التقرب
بامتثال هذا الامر اذ مع قطع النظر عن الاجارة لم يتعلق امر بايقاع العمل عن الغير في
مقابل العوض حتى يتصور فيه قصد التقرب نعم تعلق الامر في الاخبار الكثيرة بايقاع
العمل عن الميت تبرعا وهذا ليس متعلقا وقد عرفت مما ذكرنا في بيان قصد التقرب
ان المتقرب انما يقصد في الفعل الذي يتعلق به النيابة لا في نفسها والحاصل ان النائب ينزل
نفسه لاجل العوض او غرض دنيوي اخر منزلة الغير في ايقاع الفعل تقربا الى الله لا انه

لا انه ينزل نفسه قربة الى الله وامتثالا لامره منزلة الغير في ايقاع الفعل حتى
يقال انه موقوف على وجوب النيابة او استحبابها ولم يثبت الا بتبرعها ووجوبها
فرع صحة الاجارة المتوقفة على احراز القربة المصححة قبل الاجارة حتى يصح تعلق
الاجارة ثم ان ما ذكرنا من الاتفاق على صحة الاستيجار لا ينافي ما تقدم من الخلاف
في جواز استيجار الولي لان الكلام هناك في سقوطه عن الولي بالاستيجار لا في صحته
فالقائل بالاستيجار وبعدم جوازه من الولي لا يمنع من الاستيجار اذا لم يكن ولي او اوصى
الميت بالاستيجار او استاجر متبرع من ماله كما ان المانع من الاستيجار لا يمنع تبرع غير الولي
بالعمل كما عرفت من المحدث الكاشاني فالنسبة بين القول بصحة الاستيجار وصحة قيام
غير الولي بالعمل باذنه او بدون اذنه عموم من وجه **فرع** الظاهر انه لا يجوز استيجار
العاجز عن الافعال الواجبة كالقيام ولو كان الفائت من الميت كذلك لانصراف امر
القضاء والاستيجار الى الفعل التام فلو اجر نفسه للعمل فطرأ عليه العجز عن افعال الصلاة
الاختيارية كالقيام فاحتمل في الجعفرية انفساخ العقد وتسلط المستاجر على الفسخ
والرجوع بالتفاوت والاتيان بمقدوره قال وهذا اضعفها انتهى والظاهر ان هذه
الاحتمالات مع تعين المباشرة عليه والا وجب الاستنابة كما لو مات ثم ان الاقوى
بالاصول الانفساخ لعدم تمكنه من العمل المستاجر عليه كما لا يخفى وجهه والله الهادي
الفصل الثالث في الجماعة والنظر في اطراف الاول في الجماعة **لامعة** وهي الجماعة مستحبة في
الفرائض كلها وتتاكد في الصلوة المرتبة **قلت** فضل الجماعة عظيم جدا ففي النبوي
المحكي عن المجالس ان الركعة في الجماعة اربع وعشرين ركعة كل ركعة احب الى الله من
عبادة اربعين سنة وفي الاخر من صلى الفجر في الجماعة ثم جلس يذكر الله حتى تطلع الشمس
كان له في الفردوس سبعون درجة بعد ما بين كل درجتين كحضر الفرس الجواد سبعين سنة
ومن صلى الظهر في الجماعة كان له في جنات عدن خمسون درجة بعد ما بين درجتين كحضر

الفرس الجواد خمسين سنة ومن صلى العصر في جماعة كان له كأجر ثمانية من ولد اسمعيل
يعتقهم ومن صلى المغرب في الجماعة كان له كحجة مبرورة وعمرة مقبولة ومن صلى العشاء
في جماعة كان كمن احيى ليلة القدر وفي ثالث من مشى الى مسجد يطلب فيه جماعة كان
له بكل خطوة سبعون الف حسنة ويرفع له من الدرجات مثل ذلك وان مات وهو على
ذلك وكل الله به سبعين الف ملك يعودونه في قبره ويبشرونه ويؤنسونه في وحدته
ويستغفرون له حتى يبعث وفي رابع المحكي عن الروض للشهيد الثاني نقلا عن
كتاب الامام والمأموم لبعض علمائنا باسناده الى ابي سعيد الخدري عنه صلى الله
عليه وآله وسلم قال اتاني جبرئيل في سبعين الف ملك بعد صلوة الظهر فقال يا محمد
ان ربك يقرئك السلام واهدى اليك هديتين لم يهدهما الى نبي قبلك قلت
وما تلك الهديتان قال الوتر ثلث ركعات والصلوات الخمس في جماعة قلت يا
جبرئيل وما لامتي في الجماعة قال يا محمد اذا كانا اثنين كتب الله لهما بكل ركعة
مائة وخمسين صلوة وان كانوا ثلثة كتب الله لكل واحد بكل ركعة ستمائة صلوة وان
كانوا اربعة كتب الله لكل واحد بكل ركعة الف ومائتي صلوة وان كانوا خمسة كتب الله لكل
واحد بكل ركعة الفين واربعمائة صلوة وان كانوا ستة كتب الله لكل واحد بكل ركعة
اربعة الاف وثمانمائة صلوة وان كانوا سبعة كتب الله لكل واحد بكل ركعة تسعة الاف
وستمائة صلوة واذا كانوا ثمانية كتب الله لكل واحد بكل ركعة تسعة عشر الفا ومائتي
صلوة واذا كانوا تسعة كتب الله لكل واحد بكل ركعة ستة وستين الفا واربعمائة واذا
كانوا عشرة كتب الله لكل واحد بكل ركعة اثنين وسبعين الفا وثمانمائة صلوة فان
زادوا على العشرة فلو صارت بحار السموات والارض مدادا والاشجار اقلاما والثقلان
مع الملائكة كتابا لم يقدروا ان يكتبوا ثواب ركعة واحدة يا محمد تكبيرة يدركها المؤمن
مع الامام خير له من ستين الف حجة وعمرة وخير له من الدنيا وما فيها سبعين الف مرة

وركعة

وركعة يصليها المؤمن مع الامام خير من مائة الف دينار يتصدق بها على المساكين وسجدة
يسجدها المؤمن مع الامام خير من عتق مائة رقبة والاخبار في فضل الجماعة اكثر
من ان تحصى ويظهر مما ذكرنا من الاخبار افضلية الجماعة من الصلوة منفردا في المسجد وقد يدل
عليه صحيح مراسلة محمد بن عمارة الى الرضا عليه السلام ان الصلوة في مسجد الكوفة منفردا
افضل او الصلوة جماعة فقال الصلوة في جماعة افضل مع ما روي من ان صلوة في مسجد
الكوفة تعدل الف صلوة في غيره من المساجد لكن المراسلة المذكورة معارضة بما رواه الحسين بن
سنان عن الرضا عليه السلام ان الصلوة في مسجد الكوفة فردا افضل من سبعين صلوة في غيره جماعة
ونحوها رواية ابراهيم بن ميمون عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له ان رجلا يصلي بنا نقتدي
به فهو احب اليك او في المسجد قال المسجد احب الي بناء على ظهوره في ارادة الانفراد
في المسجد والا لم يحتج الى السؤال ويظهر من بعض الاخبار السابقة مثل زين المحكية عن
المجالس وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام صلوة الرجل في منزله جماعة تعدل اربعا وعشرين
صلوة وصلوة الرجل جماعة في المسجد تعدل ثمانية واربعين صلوة مضاعفة في المسجد
وان الركعة في المسجد الحرام الف ركعة في سواه من المساجد وان الصلوة في المسجد فردا
باربع وعشرين صلوة والصلوة في منزلك فردا هباء منثورا لا يصعد منه ومن صلى في
بيته جماعة رغبة عن المسجد فلا صلوة له ولا لمن صلى معه الا من علة تمنع في المسجد
ثم ان المشهور بين الاصحاب عدم مشروعية الجماعة في النافلة عدا ما استثني بل عن
المنتهى والتذكرة وكنز العرفان دعوى الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار المستفيضة
وبازائها مستفيضة اخرى تدل على الجواز منها ما ورد في امامة المراة ومنها ما دل
في ايتمام المسافر ومنها غير ذلك لكن الترجيح مع الاخبار الاول لصراحتها بالسنة
وبعدها عن مذهب العامة وموافقتها للشهرة المحققة والاجماع المحكي ولو لم يكن في
المسئلة الا اصالة عدم المشروعية وعدم سقوط القرائة لكفى لعدم نهوض مكافئ

×

رواية

الأخبار ولا يتوهم جريان التسامح هنا لأنه إنما يجري في إثبات الثواب ولا يفيد تحقق
امتثال الأمر المقطوع به إذ ذاك يحتاج إلى ورود أنه محبوب في امتثاله من جهة احتمال مدخليته شيء وما
نحن فيه من هذا القبيل لأن الكلام في أن امتثال الأمر بتلك النافلة كصلاة الليل
أو صلاة الزوال وصلاة جعفر يحصل بالاقتداء فيها وترك وظائف المنفرد بترك
القراءة وفعل السكوت الطويل وغير ذلك مسلم لا دليل ومن المعلوم أن أصالة الفساد ليست
لا تندفع بقاعدة التسامح نعم لو صلاها بنية الاقتداء ولم يخل بوظائف المنفرد بأن
قرأ خلف الإمام ورجى بذلك إدراك ثواب الجماعة في النافلة لم يبعد صحة الصلاة
وإدراك ثواب الجماعة لكن ليس هذا من الحكم بصحة الجماعة في النافلة كما لا يخفى وفي
المنذورة في الفريضة أو النافلة وجهان بل قولان مبنيان على إرادة النافلة بالذات
من النص والفتوى أو المتصف بالاستحباب فعلا والأحوط الترك بل هو الأقوى للأصل
لعدم شمول أدلة الجماعة في الفريضة فافهم **لامعة** في بيان ما تدرك به الصلاة
جماعة بإدراك الركوع وبإدراك الإمام راكعا على الأشبه **قلت** تدرك الركعة
مع الإمام بإدراك الإمام في محل تكبيرة الركوع وإن لم يكبر إجماعا فتوى ونصا وبإدراك
الإمام راكعا على المشهور وفي السرائر أنه مذهب جميع علمائنا عدا الشيخ من الفقهاء بل عن مجمع
الفائدة أن الشيخ عدل إلى مذهب السرائر في مسألة استحباب تطويل الإمام الركوع
ليلحق المأموم ولعله لذا ادعى الإجماع في محكي الخلاف على ما فوق المشهور ويدل عليه الأخبار
المستفيضة القريبة من التواتر بل المتواترة كما عن السرائر **منها** حسنة الحلبي بابن
هاشم إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبرت وركعت قبل أن يرفع رأسه فقد أدركت
الركعة وإن رفع الإمام رأسه قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة **ومنها** ما ورد في
استحباب انتظار الإمام الراكع للمأموم الداخل وما دل على رخصة دخول المأموم مع
الإمام قبل لحوق الصف إذا وجده راكعا وما دل على إجزاء تكبيرة واحدة للإحرام والركوع

والركوع الحاضر وغير ذلك من الأخبار الخاصة والعامة خلافا للمحكي عن الشيخ والقاضي من أنه
لا يدرك الركعة إلا إذا أدرك تكبيرة الركوع وإذا أدركه راكعا فقد فاتت الركعة
ولعل المراد من تكبيرة الركوع محلها والأوفق لا يكبر الإمام أما لعدم الوجوب أو للنسيان
ويظهر من التنقيح الآتي وجود هذا القول بين قدماء أصحابنا وعن كرة والنهاية
أنه ليس بعيدا عن الصواب وعن كشف الرموز التردد وكل ذلك لظاهر روايات كثيرة
منها روايات محمد بن مسلم ففي إحداها إذا لم تدرك تكبيرة الركوع فلا تدخل
في تلك الركعة وفي أخرى لا تعتد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الإمام وفي
ثالثة إذا أدركت التكبير قبل أن يركع الإمام فقد أدركت الصلاة وفي رواية الحلبي
في الجمعة إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد أدركت الصلاة فإن
أدركته بعدما ركع فهي الظهر أربع ركعات ويمكن حمل النهي في رواية ابن مسلم على
الكراهة بمعنى أن عدم الدخول أفضل من فعل ركعة مع الجماعة لم تدرك تكبيرة
ركوعها إذا فرضنا تلك الركعة الركعة الأخيرة فلا تدخل فيها إلا على وجه تدرك
فضيلة الجماعة لا ركعة من الصلاة والحاصل أن الانفراد ببعض الصلاة أو جميعها
أفضل من إدراك جميعها أو بعضها جماعة على هذا الوجه المنهي وأما روايتا الحلبي
فهما وإن لم تقبلا الحمل على ما ذكر إذ لو أدرك الصلاة جماعة تعين فعل الجمعة
لعدم جواز العدول إلى الظهر مع التمكن منها إلا أنه يمكن حمل قوله ركع على انقضاء
أصل الركوع فخرج عنه ثم إن الحمل المذكور للروايات وإن كان بعيدا إلا أنه
لما لم يمكن في روايات المشهور تعين الحمل في هذه حملا للظاهر على ما لا يخالف النص
ثم إن الشيخ قد حمل أخبار المشهور على إدراك الصف حال الركوع مع إدراك الإمام
بعيدا قبل أن يركع ولا يخفى أن صحيحة الحلبي المتقدمة ونحوها غير قابلة له نعم لو أراد
الاكتفاء بسماع تكبيرة الإحرام كما يظهر من بعض الأخبار كما في التهذيب ومحكي النهاية

امكن الحمل في تلك الروايات لكن هذا القول بعيد جدا والامام قد لا يلحق مع التكبير فلا ينبغي
ان يكون مناطا لادراك الجماعة ثم ان الشهيد قدس سره ذكر في كرى ان للمأموم احوالا
احدها ان يدرك الامام قبل ركوعه فيحتسب بتلك الركعة اجماعا سواء ادرك تكبيرة
الثانية ان يدركه حال ركوعه فالمختار الادراك ونسب الى الشيخ والقاضي انه ام لا
اذا لم يلحق تكبيرة الركوع فقد فاتته الركعة ولا يخفى ما في ظاهره من التنافي لانه يحمل
قوله في الحالة الاولى قبل ركوع الامام على ما قبل الانحناء للركوع بناء على ان المراد
من الركوع الانحناء عن انتصاب فيكون المراد حال القيام ويكون مراد الشيخ والقاضي
من ادراك تكبيرة الركوع ان يدرك مع الامام محلها الذي هو القيام اذ يكون مراده
الركوع الشرعي ويكون محل التكبير عند الشيخ والقاضي ممتدا من حين القيام الى الركوع
الشرعي وفي كرى في صلوة الجمعة انما تدرك بادراك الركوع اجماعا وبادراكه في
الركوع على الاصح انتهى وكيف كان فاحتمال الارادة اجماع ما عدا الشيخ والقاضي في غاية البعد
ثم انه لا فرق في اطلاق الفتاوى والنصوص بين ادراك المأموم قبل رفع الامام وعدمه
خلافا للمحكي عن كرة ونهاية الاحكام فاشترطا ادراك المأموم ذكرا قبل رفع الامام ولم
نعثر له على مستند كما اعترف به المحقق الثاني وصاحب المدارك في الذخيرة فيما حكي عنهم
وربما يحتج له بالتوقيع الرفيع الخارج في جواب الحميري عن الرجل يلحق الامام فيركع
معه ويحتسب بتلك الركعة فان بعض اصحابنا يقول انه ان لم يسمع تكبيرة الامام فليس له ان
يعتد بتلك الركعة فاجاب عجل الله فرجه اذا لحق مع الامام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة
اعتد بتلك الركعة وان لم يسمع تكبيرة الامام وهذه الرواية تحتمل ادراك بعض الذكر الامام
ولكنه لا احتياط بعض المعاصرين باشتراط ذلك ويلوح من عبارة الجعفرية كون ذلك
قولا واحتمالا حيث قال ويدرك بادراك الامام ولو بعد الذكر الواجب لكن لا يبعد ظهور
الرواية في موافقة التذكرة وعلى اي حال فهذه لا تقاوم الروايات المتقدمة المحددة

للادراك بعدم رفع الرأس الشامل لادراك بعض الذكر او الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله
المتعارفة في هذه الازمان بعد الذكر وعدم ادراك شيء منهما ولا يمكن تقييد تلك
الروايات بهذه الروايات على تقدير نهوضها لذلك من حيث السند لان تلك الروايات
واردة في مقام التحديد فلا تقبل التقييد اللهم الا ان يقال ان الرفع كناية عن اتمام الذكر
وفيه انه مستلزم للاكتفاء ببعض الذكر فيجب حمل الرواية على استحباب عدم الاعتداد مع
عدم ادراك الذكر والتحوط مراعاة ادراك المأموم الذكر مع الذكر للامام ثم ان الظاهر
ان العبرة بعدم رفع الامام رأسه عن الركوع الشرعي وان اخذ في الرفع الركوع المستقر عليه
ويحتمل اعتبار الركوع المستقر عليه كما هو ظاهر الروايات في بادي النظر والاول محكي
عن صريح التذكرة وغيرها ثم لو شك في ان الامام حال ركوع المأموم كان راكعا ام
رافعا فالظاهر الحكم بعدم الادراك كما هو المشهور من الشيخ ومن تأخر عنه بل في المنتهى
التصريح بدعوى الاجماع وعلله في القواعد بترجيح الاحتياط على الاستصحاب واقتصر في كرى
على التمسك باصالة الشغل وفي ذلك على تعارض اصل عدم الادراك واصل عدم الرفع
واحتمل في الارشاد الحكم بالادراك ولعله لاصالة عدم رفع الامام رأسه الذي هو معيار
الفوات كما يشهد به ذيل صحيحة الحلبي المتقدمة اذ تقضيته كون الرفع سببا للفوات كونه من
موانع الادراك اذ لا معنى للمانع الا ما يلزم من وجوده عدم شيء اخذ في رفع الرأس مانع
عن الادراك وعدمه شرط له فاذا شك فيه دفع بالاصل وفيه ان المستفاد من صحيحة تلك
الصحيحة وغيرها ان المعيار في الادراك ركوع المأموم قبل رفع الامام وهو امر وجودي يدفع
بالاصل عند الشك في وجوده وذيل تلك الصحيحة راجع الى ما تقتضيه صدرها من كون السبب
في الفوات هو عدم ركوع المأموم قبل رفع الامام من جهة ان الذيل مفهوم شرط مذكور في
الكلام وانما عبر عنه برفع الامام قبل ركوع المأموم لعدم التفاوت بينهما في المصداق
الخارجي فقوله عليه السلام فان رفع الامام رأسه قبل ان تركع بعد قوله فاذا ركعت قبل ان يرفع

الامام رأسه فقد ادركت بمنزلة والا تركع قبل رفع الامام بل ركعت بعده وبعبارة اخرى
رفع قبل ركوعك فقد فاتتك الركعة بسبب الفوات عدم الركوع قبل رفع الامام فاذا
شك فيه رجع الى الاصل ثم لو سلم دلالة كل من الصدر والذيل على شرطية مستقلة ذات
مفهوم مستقل وعدم كون الذيل عبارة اخرى عن مفهوم الشرطية المذكورة في الصدر
كان مفاد الصدر كون الركوع قبل الرفع سببا للادراك وافاد الذيل كون الرفع قبل الركوع
سببا للفوات فاذا شك في كون الركوع قبل الرفع او كون الرفع قبل الركوع فاصالة عدم
الركوع قبل الرفع توجب الحكم بعدم الادراك واصالة عدم الرفع قبل الركوع توجب
الحكم بعدم الفوات فيتعارض الاصلان ويرجع الى اصالة عدم انعقاد الجماعة وعدم
ادراك الركعة وعدم براءة الذمة عن تكليف الصلاة اذا جعلت هذه ركعة مستقلة
ولعله الى هذا نظر ثانيا في الشهيدين ومن تبعه في الاستدلال على هذا المطلب بتعارض اصالتي
عدم ادراك الركوع قبل الرفع وعدم الرفع قبل الركوع والا فقد عرفت ان اصالة عدم
تحقق سبب الادراك الذي هو الركوع قبل رفع الراس كاف فلا يعارضه اصالة عدم
الرفع قبل الركوع لما عرفت من ان الرفع قبل الركوع لم يجعل سببا للفوات حتى يكون عدمه
الثابت في الحكم الاصل سببا لعدم الفوات وهو الادراك وانما عبر عن مفهوم اشتراط
الركوع قبل الرفع الذي هو عدم الركوع قبل الرفع ولو حكم الاصل بالرفع قبل الركوع
توسعا لا ان الرفع سبب حقيقي للفوات حتى يرجع الى الاصل عند الشك فان قلت ان
الركوع قبل الرفع وان كان هو السبب في الادراك الا انه لما كان هذا السبب امرا وجوديا
وهو ركوع المأموم مقيدا بقيد هو كونه قبل رفع الامام فاذا فرض ان المأموم عالم بانه
ركع لكن لم يعرف ان رفع الامام كان متحققا في ابتداء ركوعه ام لا دفع بالاصل فثبت
السبب المذكور وهو الركوع قبل الرفع بحكم الاصل ولو من حيث اجرائه في قيده قلت هذا
حسن لو كان زمان الركوع معلوما مفروغا عنه بان يركع وبعد العلم بركوعه يشك في ان

في ان الامام راكع بعد او رفع لا ما اذا كان الركوع غير معلوم والفرق ان في الثاني يكون
كل من الركوع والرفع في نفسهما قابلا للوقوع بعد الاخر فيتعارض الاصل فيه بخلاف
الاول فان الركوع في نفسه لا شك فيه من حيث نفسه اذ المفروض كونه معلوم العلم
في زمان تفصيلا الوجود في آخر فالشك في كونه قبل الرفع او بعده لاجل الشك في
الرفع باعتبار قبله وهو تحقق الرفع في زمانه وعدمه فاذا قيل الاصل عدم تحقق الرفع
في زمانه فقد وقع الركوع في زمان علم شرعا عدم تحقق الرفع فهو نظير ما اذا مات زيد
وشك في حياة مورثه فانه يرث منه اللهم الا ان يفرق بين ما نحن فيه وبين
المثال من حيث ان الركوع فيما نحن فيه ليس بنفسه سببا وعدم رفع الامام شرطا كما في
موت الشخص وحياة مورثه بل السبب ركوع المأموم المقارن لركوع الامام وبقاء
ركوع الامام وان كان منشأ واقتضاء وملزوما للتقييد ركوع المأموم مقارنا له ولاجتماعهما
في الركوع الا ان يقال الاصل عدم اجتماع المأموم والامام في الركوع وان كان الاصل بقاء
بقاء ركوع الامام حين ركوع المأموم لكن لا منافاة بين اثبات الملزوم بالاصل ونفي
لازمه الغير الشرعي ايضا بالاصل فافهم ولعله لذلك لم يفرق في هذا المقام بين العلم
بتاريخ احدهما وعدمه من فرق بينهما في غير هذا المقام مما اشتبه فيه تقدم احد الحادثين
على الاخر كما اذا اختلف الوارثان الكافران المسلم احدهما في شعبان والاخر في رمضان
وان موت مورثهما كان قبل رمضان او بعده فقد حكم الفاضلان في الشرائع والقواعد
تبعا للمبسوط والوسيلة وغيرهما باشتراكهما في الارث لاصالة بقاء حيوة المورث الى رمضان
وان كان في اجراء هذا الاصل لاثبات الارث تاملا بل نظر او منعا ذكرناه في محل اخر
ثم ان ما ذكرنا كله اذا دخل المأموم في الركوع على الوجه المشروع ثم شك واما اذا
شك في اللحوق قبل الدخول في الصلاة فالظاهر انه ليس له ان يدخل اذا قصد ان
يعلق التكبير بادراك الركوع يركع والا فيصبر الى الركعة الاخرى او يتابعه في السجود

الانفراد وان لم يقصد هذا بل قصد الركوع عقيب التكبير كما هو المتعارف فان قلنا بصحة
الصلوة اذا ذكر واتفق رفع الامام راسه وانه يلحقه في السجود من غير ان يعتد بتلك
الركوع في السجود فلا اشكال في الجواز ايضا والا ففي صحة صلوته ولو مع الشك اعتمادا
على اصالة بقائه في الركوع او اعتبار مطلق اللحوق بالادراك او اعتبار الاطمينان
باللحوق وجوه مبنية على اعتبار الاصل في امثال هذه المقامات تعبدا او من باب او
عدم اعتباره مطلقا لان القصد الى الفعل الصحيح المعتبر في العبادات لا يتحقق بمجرد اعمال
الاصل فيعتبر العلم او الوثوق الذي يتاتى معه القصد الى الفعل متقربا الى الله تعالى وهذا
هو الاقوى ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى ان ادراك الركوع حد لادراك الركعة
بمعنى انه لا يعتبر فيه ادراك القراءة او تكبيرة الركوع بل لو لم يدخل في الصلوة الا بعد
ركوع الامام فليلحقه فيه كفى لا ان ادراك الركوع والاجتماع معه فيه شرط لادراك
الركعة الاولى حتى انه لو كان متبعد من اول الصلوة ثم اتفق تخلفه عن الامام في الركوع
لعذر من نسيان او زحام او نحوهما لم يعتد بتلك الركعة نعم يتوهم هذا في بادي النظر
ويدفعه التدبر في النصوص والفتاوى واطلاق ما سياتي من النصوص في من ان تخلف عن
الركوع يركع لنفسه فيلحق الامام في السجود وقد تعرضوا للمسئلة في فوات ركوع الركعة الاولى
مع الامام في صلوة الجمعة فلاحظ وتامل وربما ينسب ما ذكرناه الى بعض المعاصرين وليس بتحقيقه
نعم ربما يظهر من المحكي عن كشف اللثام ما يظهر منه ان ما ذكره المشترط في الركعة الاولى ما لا يتحقق
لها بل لادراك ثاني ركعة كانت لا يتحقق الا بادراك الركوع قال في مسئلة ما لو زوحم
الماموم في صلوة الجمعة عن السجود في الركعة الاولى عند شرح قول الفاضل قدس سره في علانه
لو سجد ولحق الامام قبل الركوع تابعه ما هذا لفظه وقد ادرك الركعتين اتفاقا الا
على خلاف يأتي في الجماعة في الثاني انتهى وقريبه على ذلك في مفتاح الكرامة لكنه قال ان
ذلك الخلاف ضعيف كما بين في محله انتهى فحاصل الاقوال ثلثة احدها اعتبار الاجتماع

مع الامام في الركوع في ادراك الركعة الاولى بمعنى الدخول في الصلوة مع الامام في الركوع
الثاني اعتبار الاجتماع معه فيه وان انعقدت الجماعة قبله الثالث اعتبار الاجتماع
كقول المشهور لكن من دون اختصاصه بالركعة الاولى لكون المعلوم من النص والفتوى هو
الاول فتدبر والله الهادي **لامعة** في الشرايع ولا تصح مع حائل بين الامام
والماموم يمنع المشاهدة الا ان يكون الماموم امراة **قلت** يشترط في صحة اقتداء
الرجل مشاهدة الامام او من يشاهده من المامومين بالاجماع المحقق على الظاهر
ولصحيحة زرارة ان صلى قوم وبينهم وبين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام
واي صف كان اهله يصلون بصلوة امام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى
فليس تلك لهم بصلوة وان كان بينهم سترة او جدار فليس تلك لهم بصلوة الا من كان
بحيال الباب ثم قال وهذه المقاصير لم تكن في زمان احد وانما احدثها الجبارون وليس
لمن صلى خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة وحمل الفقرة الاولى المتضمنة للتحديد بما لا
يتخطى على الاستحباب والمبالغة في نقص فضيلة الجماعة على المشهور من احالة القرب والبعد
الى العرف لا يوجب ضعف دلالة الفقرة الثانية على المدعى وعلى تقديره فالوهن منجبر بما عرفت
ثم ان ظاهر الصحيحة ان الجدار بين الصفين مبطل لصلوة اهل الصف المؤخر اجمع الا
من كان منهم بحيال الباب اذا كان في الجدار باب يشاهد بعض اهل الصف المتاخر بعض
من تقدمهم من الامام او المامومين وان لم يكن هناك باب وكان الجدار او السترة مستوعبا
لما بين الصفين فصلوة الكل باطلة ومقتضى هذا عدم الاكتفاء في مشاهدة الماموم
المشاهد للامام بمشاهدته عن جانبه ولا يكفي مشاهدة بعض اهل الصف لبعضهم الاخر
المشاهد للامام بل لا بد من مشاهدة من قدامه وان كان يكفي ذلك في مشاهدة الامام
وهذا هو الذي صرح به الفريد البهبهاني قدس سره في شرح المفاتيح ناسبا له الى بعض كلام
الاصحاب وهو ظاهر عبارة جماعة في مسئلة المحراب الداخل قال في عد لو وقف الامام في

محراب صحت صلوة من شاهده من الصف الأول خاصة وصلوة الصفوف الباقية اجمع لأنهم
يشاهدون من يشاهده ايضاً والظاهر ان لفظة اجمع تأكيد لأجزاء الصفوف الباقية لا
افرادها للدفع توهم التبعيض فيها كما يتبعض في الصف بين من شاهد الامام ومن لا يشاهده
وفي ش ن في الروض المذكور بطل صلوة الجانبين من الصف الأول خاصة انتهى وفحوى
عبارة النافع من غير قيد خاصة وفي شرايع لو وقف الامام في محراب داخل صحت صلوة من
يقابله ماضية دون من الى جانبيه اذا لم يشاهدوه وتجوز صلوة الصفوف الذين وراء
الصف الأول انتهى وفي كل من صريح العبارة الدال على الفرق بين من يقابل الامام ومن في
الجانبين وفحويها الدال على الفرق بين الصف الأول والصفوف الذين وراءه في
ان الأول يتبعض اهله من حيث صحة الصلوة وبطلانها والبواقي لا يتبعض دلالة
ظاهرة على ما ذكرنا وهناك موضع ثالث من الدلالة وهو تقييد صلوة من الى جانبيه
بقوله اذا لم يشاهدوه تصريحاً بعدم اكتفاء مشاهدة الجانبين لمن في جانبهم عن مقابل
الامام وحمل الصف الأول في هذه العبارات على القطعتين المتقدمتين في جناحي المحراب
بناء على انضمامهما مع الامام المتوسط بينهما صفاً واحداً يستشهد على ذلك بكون الجانب حقيقة
في الجانبين للمنكب دون المتأخر عنه الواقف في سمت جانبيه وجعل المراد بمن يشاهده
الامام من الصف الأول في عبارة القواعد من دخل المحراب مع الامام كما صنعه في الرياض
معترضاً بان مضمون عبارة القواعد فرض نادر مدعياً انه لا يبعد التعرض الفقيه للفروض
النادرة وحمل من يقابله في عبارة الشرايع على الصف المنفصل قدام المحراب بان يكون الملاق
المقابل عليه باعتبار مقابلة بعضهم للامام كما في المدعي حاشية تنقيح من الى الجانبين
بمن لا يشاهدون الامام ولا المأموم كما عرفت من الرياض مخالف لظاهر العبارات المذكورة
كما لا يخفى وكان الداعي لهم على توجيه العبارات المذكورة على ذلك مضافاً الى تعليل صحة
صلوة الصفوف الباقية بما يوجب صحة تمام الصف الذي بعضه مقابل المحراب هو انهم يشاهدون

معترضاً

يشاهدون من يشاهد الامام ان الحكم بصحة صلوة تمام الصف المذكور مفروغ عنه عندهم
فلا بد من توجيه ما يوهم خلافه من كلماتهم ولعل الامر كذلك كما ينبغي عنده ان الحكم
بعد ما ذكره الشيخ على ما حكي عنه لم يصرح احد ممن تأخر عنه بخلافه ولذا قال في الكفاية
ان الحكم المذكور لا اجد فيه خلافاً وقريب منه ما في الرياض نعم في الذخيرة بعدما حكى
في الحكم المذكور انه لم يثبت اجماع عليه من جهة ظاهر الصحيحة المتقدمة وكيف كان
فلم يظهر في المسئلة مخالف الى زمان البهبهاني كما تقدم مخصصاً الحكم بالصحة بصاحب
والمدارك مع ان عبارة الشيخ المحكية في كره وعبارة الوسيلة وعبارة الشهيد في
الذكرى والمحقق الثاني في الجعفرية والمسالك كالصريح في المذكور بل يمكن نسبة ذلك
القول الى كل من تعرض لهذا الشرط اعني اعتبار المشاهدة وعدم الحائل بين الامام
والمأموم وكذا بين الصفوف حيث انهم ذكروا هنا انا واحداً بالنسبة الى مشاهدة الامام
ومشاهدة المأموم المشاهد للامام شرطين متغايرين معتبرين على سبيل البدلية
يعتبر في الاولى تحققها كيفما اتفق وفي الثانية تحققها قدام المصلي بل الظاهر ان
الشيخ الكلام احدهما كاف في الآخر من العلم بالاجماع والسيرة بصحة صلوة الصف
المشتمل على الامام باعتبار مشاهدة الجانبين للامام باطراف اعينهم فيكفي مثله في مشاهدة
المصلي للمأموم المشاهد للامام وكيف كان فكلامهم في تأدية هذا الشرط ينادي باتحاد
مشاهدة الامام ومشاهدة المأموم المشاهد له في الكيفية ومع تنزيل ما ذكرنا من كون
الحكم بالصحة مفروغاً عنه بينهم ان المتعرضين لحكم استدارة الصف حول الكعبة
فيه قد ادعى بعضهم كالشهيد في الذكرى الاجماع عليه في الاعصار وشك انهم كالعلامة
في بعض كتبه باعتبار اتحاد الجهة فكان هذا في قوة الاجماع منهم على ان عدم مشاهدة
المأمومين المستويين عن الامام من قدامهم عن الاقتداء وبالجملة فلم نجد فيما بايدينا من كتب
من تأخر عن الشيخ كلاماً لا يكون فيه اوفق عنه انه او في دليله ظهور فيما نسب الى المنتهى والمدارك

ومشاهدة من لا يشاهد ولم يجعلوا مشاهدة الامام ع

مع ع

لمأموم لم يشاهد الامام غير مانع ع

فالظاهر ان عدم الحكم بالصحة بل الحكم بعدمها مما تفرد به ولذا خالفه غير واحد من تلامذته
كصاحب الرياض وكاشف الغطاء ولعل وجهه مضافا الى ما مر انه من العبائر المتقدمة
استظهار هذا المعنى من النص وفاقا لصاحب الذخيرة وهو استظهار حسن في محله الا انه
يمكن ولعله بمعونة عدم ظهور الخلاف في المسئلة تنزيل الصحيحة المذكورة على ما لا ينافي
الحكم المشهور بان يقال ان ذكر الصف المتقدم في صدر الرواية وهو قوله عليه السلام واي
صف يصلي اهله بصلاة امام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس
لهم تلك الصلوة انما هو من باب المثال وذكر الفرد الغالب من المطلق الذي هو
موضوع الحكم كما هو شايع فالمراد ملاحظة القرب بين من يريد الايتمام وبين
الصف المتصل بالامام المحكوم بصحة اقتدائه به والا فلو فرض صف متقدم على من يريد
في القريب والبعيد هو الصف المتصل بالامام متقدما كان على هذا الذي يريد الاقتداء
به او محاذيا ولعل الحق ان يقال ان ملاحظة القرب والبعد في هذا الفرع جاء من
الاجماع الكاشف عن نص اخر دون هذا النص ولا فرق بين هذا الفرع وبين
مسئلتنا في كونهما مفرعين عنهما عند الاصحاب كما عرفت وعلى هذا يكون قوله عليه السلام وان
كان بينهم سترة او جدار يعني بينهم وبين من اتصل بالامام من المامومين فالملحوظ هنا
ليس خصوص التقدم على مريد الاقتداء بل كل من حكم بصحة اقتدائه ح فاستثناء من
بحيال الباب من الحكم ببطلان صلوة من كان بينه وبين الصف المتصل بالامام حائل ح
خروج من على جانبي هذا المستثنى من الحكم المذكور لخروجه عن موضوعه اذ ليس بينهم وبين
من اتصل بالامام وهو الواقف بحيال الباب سترة او جدار فيصير الحكم بالبطلان بعد
ملاحظة المستثنى وما يتبعه في الخروج من جهة خروجه عن الموضوع مختصا بما اذا كان بين
مريد الاقتداء ومن شاهد الامام حائل مثل القطعتان من الصف المنعقدتان في
جانبي الباب وكانه الى هذا نظر صاحب المدارك حيث ذكر ان الحصر في قوله عليه السلام الا من كان

عن يمين الصف المتصل بالامام منفصلا عنه اعتبر في اتصاله القرب والبعد فمع القرب يبطل مع البعد صح

من كان بحيال الباب بالاضافة الى من على يمين الباب او يساره وهو الذي ذكروه
في مسئلة المحراب الداخل وحكموا ببطلان صلوته على ما عن الشيخ والمنتهى والذكرى وغيرها
والمسالك وغيرها ملاحظا عبارة القوم ومما يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام في حكم المقاصير
ليس لمن صلى خلفها الخ حيث فسر البطلان على من يصلي خلف المقاصير وظاهر ان المراد
خلف حائطي جناحيه والا فالصلوة حقيقة لا تعقل لعدم توجه المأموم الى القبلة
والصلوة في الصف المنعقد مواجها له ليس صلوة خلفها بل هي صلوة قدامها فهي صحيحة
بمقتضى السكوت في مقام البيان فينحصر الصلوة خلفها في الصلوة خلف حائطيها من اليمين
او اليسار وان ابيت الا عن الجمود على ظاهر الصحيحة من ان الحايل بين الصف المتاخر
والمتقدم يوجب بطلان جميع الصف المتاخر الا من كان بحيال الباب ابينا الا عن
دلالة الصحيحة من جهة اتحاد سياق هذه الفقرة مع سياق الفقرة السابقة المقصود بها تحديد
المسافة بما لا يتخطى المحمول لتعذر العمل على الاستحباب ولا جابر لوهنها بعدما عرفت من
ذهاب المشهور الى خلافها كما عرفت فالمرجع في عدم اصالة اعتبار المشاهدة على الوجه
المتنازع فيه اما الاطلاقات او اصالة البرائة واستصحاب عدم الانعقاد للجماعة في
الابتداء معارض باصالة بقائها اذا عرض الستر في الاثناء هذا كله مضافا الى اطلاق
بعض الروايات بل موثقة ابن الجهم عن ابي الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يصلي بالقوم في
مكان ضيق ويكون بينهم وبينه ستر ايجوز ان يصلي بهم قال نعم هذا ومع ذلك كله فالاحوط
مراعاة المشاهدة على الوجه المتنازع فيه فان المسئلة لم تصف بعد عن شوب الاشكال
هذا كله في اقتداء الرجل وكذلك اقتداء المرأة بالمرأة مشروط بالمشاهدة كما حكي
التصريح به عن جماعة بل عن الغرية نسبته الى علمائنا ويشمله بعض معاقد الاجماع ايضا
بل وعموم الصحيحة المتقدمة وتذكير الضمير والتعبير بالقوم محمول على الغالب كما في ساير
المطالب فمنه يظهر ان مقتضى العمومات شمول الحكم لاقتداء المرأة بالرجل كما عن الحلي حكاية

بانه وردت رخصة للنساء ان يصلين اذا كان بينهن وبين الامام حائط ثم قال
والاول اظهر واصح ولعله اراد بالرواية موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن الرجل يصلي بالقوم وخلفه دار فيها نساء هل يجوز لهن ان يصلين خلفه قال نعم
ان كان الامام اسفل منهن قلت فان بينهن وبينه حائطا او طريقا فقال لا باس
ولعل المحقق لم يعتمد عليه لكونه من الآحاد وحيث ان الآحاد عندنا معتبرة فلا باس
بالعمل بها بعد اعتضادها بالشهرة العظيمة نعم بينها وبين الصحيحة السابقة بناء على
عموم الحكم فيها للمرأة عموم من وجه فيمكن تخصيص الحائط بما لا يمنع من مشاهدة بعض
المقامات كما يمكن تخصيص تلك الصحيحة بالامام الذكر كما هو الظاهر منها غاية الظهور
والثاني اولى بلا اشكال بل لعله لا ما عرفت من الشهرة وحكاية الاتفاق اشكل اثبات
الشرط المذكور في الاقتداء بالمرأة لندرته ووقوعهما على تقدير جوازها فلا يشمله الاطلاقات
ثم ان الظاهر من النص والفتوى كون هذا الشرط شرطا واقعيا فلو انكشفت السترة بينهما
بعد الصلاة بطلت الجماعة والصلاة كما هو ظاهر قوله عليه السلام لم يصل خلف القاصير
صلاة نعم لو اتفق ذلك مع عدم الاخلال بوظيفة المنفرد من القراءة وترك تعدد
الركوع عند التقدم على الامام سهوا لا يبعد الصحة بناء على تنزيل الاطلاق كما في بطلان
الصلاة في الصحيحة المذكورة على الغالب من ترك القراءة فلو فرضنا الاقتداء به في الركعتين
الاخيرتين ولم يحصل ما يبطل مع الانفراد حكم بالصحة ثم ان ظاهر الرواية في بادي
النظر وان كان هو اشتراط عدم الحائل في الابتداء والاستدامة الا ان قليل التامل
يشهد بعدم دلالتها على اعتباره استمرارا لان قوله فليس تلك لهم بصلاة اشارة الى
الصلاة التي صليت مع الستر والحائل وهو ظاهرة في المجموع والحكم ببطلان الصلاة
التي صليت تمامها مع الحائل لا يستلزم الحكم ببطلان ابعاضها اذا وقعت كلا كبطلان
الكل اذا وقع البعض كذلك الا ان يقال ان الحكم ببطلان المجموع انما علق على مجرد وجود الحائل

دالة

والستر ولو في بعض اوقات الصلاة لكن الانصاف ان منصرف اللفظ هو الدخول مع
الحائل فاصالة صحة الصلاة اذا طرء الحائل في الاثناء سليمة عن المعارض لكن شرطه ان
يتفق فلو تعمد بطلت بلا خلاف على الظاهر فراجع ثم ان جعل الجدار مقابلا للستر
انما هو باعتبار الساتر يعني ان الساتر قد يكون جدارا وقد يكون غيره لا باعتبار اصل
الستر فيعتبر ما يعتبر في الستر كغيره فالجدار المصنوع من الزجاج بحيث يشاهد من خلفه
لا باس به على الاقوى لانه جسم شفاف كالماء والهواء نعم لا عبرة بمشاهدة صورة
الامام المنعكسة في المرآة ولا يخفى الفرق بينهما ولا يقدح ايضا الحائل القصير الذي
يمنع المشاهدة حال الجلوس فقط ولا الشبابيك على ما نسب الى معظم الاصحاب خلافا
للمحكي عن الشيخ في الخلاف فمنع الصلاة خلف الشبابيك واستند له غير واحد الى قوله
المقاصير في الصحيحة المتقدمة المعتضدة بدعوى الوفاق في الغنية والخلاف وفيه منع
العموم لان المقاصير في الصحيحة اشيرها الى المقاصير الموجودة في ذلك الزمان وكونها
مشبكة غير معلوم وهو حسن لو استند الى عموم المقاصير من حيث الافراد واما اذا استند
الى اطلاق المقاصير المشار اليها بالنسبة الى تشبيكها وعدمه فلا يرد مع ان الظاهر ان
الاشارة انما وقعت الى جنس المقاصير لا خصوص تلك الموجودة في ذلك الزمان والغرض
ان جنس المقصورة والمسجد لم يكن متعارفا سابقا واخترعها الجبابرة وح فالضمير
في قوله لمن خلفها راجع الى المقاصير المخترعة فالاولى في الجواب عن ذلك ان الاطلاق
المذكور موهون اولا بان مسئلة المقاصير في الصحيحة متفرعة على مسئلة الجدار الحائل
وقد ذكرنا ان المنساق منه هو الساتر المطلق بحيث لا يرى الامام ابدا في حال من الاحوال
مثل حال الركوع فقط او الوقوف او السجود او غير ذلك وح فالمراد من المقاصير بقرينة
التفريع هي غير المشبكة ودعوى العكس وارادة مطلق الجدار الشامل للشباك بقرينة
الاطلاق المقاصير بعيدة وثانيا لفظ الستر اقوى ظهورا في غير الشباك من شمول الاطلاق

له

المقاصير لم بعد تسليم الاطلاق وغير نافعة ثانياً لان غاية الامر اجمال الصحيحة بالنسبة الى
حكم الشباك فيرجع فيه الى الاصل والعمومات الدالة على صحة الجماعة هذا كله على تقدير
قول الشيخ ببطلان الصلاة خلف المقاصير وجعلها مع الشبابيك في حكم واحد والا فقد
قال في كرى ويظهر من الشيخ في ط والحلبي وابي الصلاح عدم الجواز مع حيلولة الشباك لرواية زرارة
مع اعتراف الشيخ بجواز الحيلولة بالمقصورة المخرمة ولا فرق بينهما انتهى وعلى هذا فلا
خلاف في جواز الحيلولة بالمقصورة المخرمة وانما منع الشيخ وتبعه ابو الصلاح في
الشباك ويحتمل ان يريد من الشباك كما ذكره بعض ما يعمل من القصب ونحوه على نحو عمل
الحصر والبواري بتشبيك القصب بعضه في بعض وهذا غالباً مانع من مشاهدة من خلفه
ولو كان الشباك مثل المقصورة المخرمة فلا يظهر من عبارة الشيخ المحكية عن ط منعه قال
في محكي ط الحائط وما يجري مجراه مما يمنع من مشاهدة الامام يمنع من صحة الصلاة والاقتداء
بالامام وكذلك الشبابيك والمقاصير تمنع من اقتداء الصلاة الا اذا كانت لا تمنع من
مشاهدة الصفوف انتهى وكيف كان فالاقوى عدم الباس بالصلاة خلف الشبابيك
المتعارفة في زماننا فتدبر والله الهادي **لامعة** في تبع ولا ينعقد [illegible] الامام
اعلى من الماموم بما يعتد به كالابنية على تردد ويجوز ان يقف على علو من ارض منحدرة
ولو كان الماموم على بناء عال كان جائزا **قلت** لا يصح الاقتداء مع علو الامام على
المشهور بل المعروف عن غير الشيخ في ف وعن كرة نسبته الى علمائنا حيث قال ولو صلى
الامام على موضع ارفع من موضع الماموم بما يعتد به بطلت صلاة الماموم عند علمائنا
ويمكن ارجاع فتوى الشيخ في ف اليه ولعله لذا ادعى الاتفاق في التذكرة ويدل
على حكم المسئلة مضافا الى مفهوم قوله عليه السلم ان كان اسفل منهم موثقة عمار
عن الصادق عليه السلم قال سئلته عن الرجل يصلي بقوم وهم في موضع اسفل من موضعه الذي
يصلي فيه قال ان كان الامام على شبه الدكان او على موضع ارفع من موضعهم لم تجز صلاتهم

وان كان

المخرمة

وان كان ارفع منهم بقدر اصبع او اكثر او اقل اذا كان الارتفاع ببطن مسيل فيما اذا كان
ارضا مبسوطة وكان في موضع ارتفاع فقام الامام في الموضع المرتفع وقام من خلفه
اسفل منه والارض مبسوطة الا انهم في موضع منحدر فلا باس وضعف سندها منجبر
بما مر وتنافي بعض متنه لا يقدح في بعضه الاخر كما تقرر ومنها مضافا الى عدم الخلاف
ظاهرا يظهر عدم قدح الارتفاع اليسير وعن كرة انه لو كان العلو يسيرا جاز اجماعا
والقران المرجع فيه الى العرف دون ما لا يتخطى كما عن بعض مستندا الى صحيحة زرارة المتقدمة
المانعة عن الفصل بما لا يتخطى وفيه نظر فلا يقدح مقدار الاصبع وما يقرب منه اذ
لا يقال في العرف ان موضع الامام اعلى من موضع المامومين بل يعد ان موضعا واحدا
ويستفاد منها ايضا ان العلو لا يقدح اذا كانت الارض منحدرة كما حكى التصريح به عن
جماعة وعن الرياض نفي الخلاف فيه وكذا لا يقدح علو الماموم على ما هو المعروف
واستظهر عدم الخلاف فيه بعض سادة مشايخنا حاكيا عن الروض قطع الاصحاب به و
عن الرياض نفي الخلاف ويدل عليه مضافا الى منطوق ذيل الموثقة السابقة ان كان
الامام اسفل منهم موثقة عمار وان كان رجل فوق بيت او غير ذلك دكانا كان او غيره وكان
الامام يصلي على الارض اسفل منه جاز للرجل ان يصلي خلفه ويقتدي بصلوته وان كان
ارفع منه بشيء كثير وقيد بعض العلو بما لم يكن مفرطا ولعله اراد ما اذا لم يخرج عن اسم
الاقتداء فلا باس به كما لا يخفى والله الهادي **لامعة** في تبع ولا يجوز تباعد الماموم
عن الامام بما يكون كثيرا في العادة اذا لم يكن بينهما صفوف متصلة اما اذا توالت الصفوف
فلا باس **قلت** يشترط اجتماع الامام والماموم في الموقف فلا يجوز مع التباعد الا
مع اتصال الصفوف اجماعا محققا في الجملة ومحكيا واختلف في تحديد البعد المانع فعن
الحلبي وابن زهرة التحديد بما لا يتخطى مدعيا عليه الاجماع قال لا يجوز ان يكون بين الامام
والماموم حائل ولا بين الصفين ما لا يتخطى من بناء او مسافة او نهر ثم ادعى الاجماع على ذلك

المصابيح

اشهر وحكي اختياره عن ظاهر الاشارة والمدارك والذخيرة والمفاتيح وصاحب المعالم
في الاثني عشرية وتلميذه في شرحها وعن الفاضلين ان السيد قال في المصابيح ينبغي
ان يكون بين كل صفين قدر مسقط الانسان اذا سجد او مربض عنز فان تجاوز ذلك
القدر الذي لا يتخطى لم تجز انتهى وعن التذكرة ونهاية الاحكام والمراسم والوسيلة والبيان
والحلبية انه ينبغي ان يكون قدر مربض عنز وظاهر معقد اجماع الغنية اعتبار
حد ما لا يتخطى بين مسجد احد الصفين وموقف الاخر لان المنقول في توسط
البناء والنهر وطلبه ما بين موقفي الصفين ولا يبعد حمل عبارة المصباح عليه بان يكون

دون

مراده ولعله حمل لها في صدر الكلام وذيله التجاوز عن مقدار مسقط الجسد بالقدر الذي
لا يتخطى ويحتمل سقوط حرف الباء من قلم النساخ فيكون حمل كلام الكل على ما قيل من
ان المتبادر من الصف مجموع القطر الذي يشغله جسد المصلي في حال السجود وفيه
انه لو كان موقف اقدام الصفين لم يكن معنى للتحديد بما لا يتخطى بل كان اللازم
التعبير باتصال الصفين وعدم الفصل بينهما راسا سواء كان مسقط اجسادهم
مما لا يتخطى او مما يتخطى اذ التحديد بما لا يتخطى على هذا يصير تقييدا لامكنة صلوات
الصف المتاخر بان لا يشغلوا في صلوتهم ما لا يتخطى من المكان وهو كما ترى هذا كله
مع ان مكان المصلي غالبا مما لا يتخطى سيما اذا لم نعد موقف القدم الى المتخطى
من المسافة كما هو الظاهر وكيف كان فلو اريد ما نفيه البعد بما لا يتخطى بين اقدام
الصفين فيدل على بطلانه استمرار السيرة القطعية على عدم ملاحظة شدة الاتصال
بين الصفين على هذا الوجه وهكذا من احاد الصف الاول والاركان صلوة
المنفصل بقليل من الصف المتصل بالامام المحاذي له في الصف الاول باطلة و
كذا من على جنب الامام اذا انفصل عنه بقليل ودعوى ان ما نفيه البعد المذكور انما
هو في حق الصف المتاخر دون المحاذي للصف الاول او للامام يدفعها معلومية ان القرب

ان القرب الملحوظ بين المأموم وامامه او غيره من المأمومين امر واحد لا تعدد فيه
هذا كله مضافا الى امكان العلم بخلاف ذلك من الاخبار ظاهرها في ذلك و
نصوصها كما ستسمع واما اعتبار الحد المذكور بين مسجد الصف المتاخر وموقف
القدم فيمكن ان يستدل عليه مضافا الى توقيفية الجماعة المستلزمة لوجوب
الاقتصار فيها على المتيقن بقول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة ان صلى قوم
وبينهم وبين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام واي صف كان اهله يصلون
بصلوة امام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة
فان كان بينهم سترة او جدار فليس تلك لهم بصلوة الا من كان بحيال الباب قال
وهذه المقاصير لم تكن في زمن احد وانما احدثها الجبارون وليس لمن صلى خلفها
مقتديا بصلوة من فيها صلوة قال وقال ايما امراة صلت خلف امام وبينها وبينه ما لا
يتخطى فليس تلك لها بصلوة ودلالة الفقرات الثلث على المطلوب في غاية الوضوح
واظهر ان البعد بما لا يتخطى ما بين الامام والمأموم اقوى شاهد على اباء
الرواية عن الحمل على الاستحباب وان المراد بالصف صف المصلين بوصف كونهم مصلين
فالمانع هو ان يكون ما لا يتخطى منهم في جميع احوال صلوتهم حتى حال السجود وكما
ان المراد بالساتر منهم الساتر في جميع احوال الصلوة على ما اعترف به فالمراد
البعد ما بين مسجد المتاخر وموقف المتقدم مضافا الى القراين الخارجية الثابتة
والرواية المذكورة في اعلى مراتب الصحة والاشتهار وقد عمل بها السيد ان الغير
العاملين الا بالقطعيات وقد روى صدرها الاولى الحلي في مستطرفات السرائر
من كتاب حريز فلا يبعد عدها من الاخبار القطعية وقد عرفت وضوح دلالتها
ويؤيد ذلك ما ورد من الامر بلحوق الصف اذا ادرك الامام وكبر من بعيد مع خوف
فوات الركوع وحمل تلك الروايات المخصصة للصحيحة الدالة على ما نفيه البعد بما

لا يتخطى عن الاقتداء اولى من حمل الامر باللحوق فيها على الاستحباب مع ان ظاهر الامر فيها
المقيد بخوف فوت الركوع كونه مسوقا لدفع توهم الحظر فلا يفيد الا الاذن ويلزمه
بحكم المفهوم عدم جواز ذلك عند عدم الخوف فلا بد ان يكون في مكان لا يجوز الاقتداء
فيه اختيارا فيكون الامر باللحوق في الروايات للوجوب لا محالة ويمكن الجواب اما
عن قاعدة التوقيفية فبان توقيفية العبادة لا توجب التزام الاحتياط فيها باتيان
كل ما يحتمل مدخليته فيها بل اللازم الاقتصار في الاتيان على ما علم اعتباره كما قرر
في الاصول واما كون الجماعة على خلاف الاصل من حيث سقوط القرائة واحكام الشك
فيها وجواز زيادة الواجب بل الركن فيها لاجل المتابعة فهو لا يوجب وجوب
الاقتصار فيها على القدر المتيقن لان هذه الاحكام كلها متفرعة على امتثال الامر
بالجماعة واحراز صحتها من حيث اسقاطها للامر المتعلق بها فاذا حكمنا بحصول
الامتثال لها بالاتيان بما علم اعتباره فيها ودفع ما شك في اعتباره باصالة البرائة
او العدم فقد حصل الجماعة الصحيحة من حيث التكليف وترتب عليها ما يترتب على الجماعة
الواقعية من الاحكام والاثار الا ترى ان احراز صحة الصلوة بدون السورة ولو
بضميمة اصالة البرائة يكفي في ترتيب الاحكام الوضعية الثابتة للصلوة عليها مثل
حصول القبض في وقف المسجد بها مع ان الاثار دون جعلنا لم يكلف احراز البرائة في
شرائطها واجزائها في مقام الامتثال لا لاثبات الاحكام الاخر هذا كله مضافا الى ان ما ذكر
لا يجري في الجماعة الواجبة كما في الجمعة اذ لا توقيفية في جماعتها زيادة على توقيفية نفس
الصلوة[7] وليست اصالة وجوب القرائة وعدم سقوطها جارية فيها بل وضعهما على عدم
القرائة فيها وعدم قدح زيادة الركن لاجل المتابعة للامام فكلما شك في شرطية شيء للجماعة
فيها فهو شك في شرطية ذلك الشيء في نفس الصلوة او الجماعة بشرطها والاصل في شرائط الشرط
شك في الشرط فافهم نعم هذا لا يوجب اطراد الحكم فيما لم يكن الجماعة من شرطها العدم بثبوت

[7] او استحقاق الموجر بنفس الصلوة للاجرة وغير ذلك من الاحكام المترتبة على الصلوة الواقعية نعم لو كان هنا احكام متفرعة على ذات الصلوة من حيث هي مع قطع النظر عن تعلق الامر بها ووقوعها في مقام الامتثال حتى يكون الامر المتعلق بها فرضي

[7] اذ احكام الجماعة فيها من سقوط القرائة ونحوها مأخوذة في اصل الصلوة ع

الاجماع

الاجماع المركب بين الجمعة وغيرها اذا كان مستند الحكم في كل مقام هو الاصل فلا ضير في العمل
في الجمعة بما يقتضيه البرائة وفي غيرها بما يقتضيه اصالة عدم سقوط القرائة وسائر احكام
المنفرد فيعمل بالاصلين المتخالفين في مسئلتين علم باتحاد حكمهما في الخارج كما هو مذهب
جماعة وليس ببعيد كما حقق في مسئلة الاجماع المركب على انه لو سلم الاجماع المركب كان
مقتضى الاصل في غير الجمعة لكونه دليلا على التكليف مقدما على اصالة البرائة في الجمعة
المقتضية لنفي التكليف باجرائه ذلك التكليف لعدم الدليل عليه هذا كله مضافا الى بعض
الاطلاقات واما عن الصحيحة فبوجوب حملها على الاستحباب للقرائن الخارجية منها قوله عليه السلام
في صحيحة زرارة المروية في الفقيه وينبغي ان يكون الصفوف تامة متواصلة بعضها الى بعض
لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد الانسان اذا سجد فان الظاهر
من لفظة ينبغي الاستحباب سيما اذا اسند الى تمام الصف الذي هو مستحب قطعا وكذا
الظاهر من عدم الفصل بين الصفين بما لا يتخطى بقرينة قوله يكون قدر ذلك مسقط جسد
الانسان هو بين اقدام الصف المتأخر واقدام الصف المتقدم فيكون هذا بمقتضى كشف بعض
بعض الاخبار عن بعض شاهدا على ان المراد بما لا يتخطى في الصحيحة هو ما بين الاقدام الى
الاقدام فهذا هو التواصل الحقيقي الذي قد عرفت انه لا شك في استحبابه اللهم الا
ان يدعى ان اقتران حكم البعد بما لا يتخطى في الصحيحة بالساتر قرينة على عدم ارادة
الاستحباب اوضح من القرينتين المنفصلتين المذكورتين نعم يمكن التمسك بالقرائن الاخر مثل الموثقة
السابقة في مسئلة الستر بين المرئة والرجل الدالة على جواز اقتداء المرأة اذا كان بينها وبينه
دونه حائط او طريق حيث لم يفصل بين الحائط مع ان الفصل بالطريق يوجب البعد بما لا يتخطى
قطعا وكذلك الاستثناء في ذيل الصحيحة بقوله الا من كان بحيال الباب فان الواقف بحيال
الباب مع كون الامام او المأمومين في الداخل يكون بينه وبين الداخلين ما لا يتخطى قطعا
وتخصيص الباب بالباب المقصورة التي يقف المأموم مقابلها لانها متصلة بالامام او كان

خلاف الظاهر الا ان يدعى سوق اطلاقه في مقام بيان فقد المانع في حيال الباب جهة
المشاهدة كما في اطلاق الحائط واما الطريق فهو وان كان غالبا يوجب الفصل بين الامام
وبين من تقدم بما لا يتخطى الا ان ارتكاب التقييد فيه اولى من حمل الفقرات الثلث
المتقدمة على الاستحباب مع ما عرفت فيها من القرينة المذكورة وهي اقتران حكمها بحكم الساتر
بين الصفوف ولم نقف على قرينة اخرى على الحمل على الاستحباب نعم ذكر المحقق ان اعتبار
المقدار المذكور مستبعد فيحمل على الفضيلة وكانه فهم اعتبار هذا المقدار بين الاقدام
المستلزم لاعتبار الانفصال الحقيقي بين الصفوف وهو حسن على ذلك التقدير لكنه خلاف ظاهر
القائلين بل النص كما عرفت فروع **الاول** ان اعتبار التقارب بين المأمومين والامام
لا يفرق بين حصوله من قدام المأموم او من جانبه ولذا يجوز صلاة الصف الاول المستطيل
مع ان اطراف الصف في غاية البعد عن الامام وهكذا في الصف الثاني والثالث فلو كان
الصف الاول عشرة والصف الثاني مائة او الفا جاز مع اتصال الصفين فان قرب اطراف
الصف الثاني باعتبار جماعتهم وبعبارة اخرى العبرة باتصال مجموع الصف الثاني بمجموع الصف
الاول دون احاده وحكي عن صاحب الكفاية التأمل في ذلك ولم اجد له وجها الا ان
يتوهم من قوله عليه السلام وان صف كان يصلي اهله بصلاة امام وبينهم وبين الصف الذي
يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة اعتبار تقارب احاد الصف الثاني مع مجموع
الصف الاول فيعتبر في كل واحد من ذلك الاحاد ان يكون متصلا بالصف الاول وفيه انه خلاف
الظاهر بل العبرة بتقارب مجموع الصفين ويصدق على الصف الثاني اذا كانوا الفا ولو حفظ
مجموعهم من حيث كونهم مركبا واحدا انهم متصلون بالصف الاول وان كانوا عشرة ويؤيد ذلك
ان قوله عليه السلام في الصحيحة السابقة ان صلى قوم وبينهم وبين الامام ليس المراد الا مجموع القوم
دون احادهم مع ان منشأ هذا التوهم ان لفظ الاهل المضاف يفيد الاستغراق الافرادي
ولا ان لفظ الصف حقيقة في المجموع من حيث المجموع ويدفعه مضافا الى ما ذكرنا انه لا ان هذا ان يكون

ان يكون الضمير في قوله في الفقرة الثانية بينهم سترة او جدار راجعا الى الاحاد ويمكن
قوله الا من كان بحيال الباب استثناء منقطعا لان من بحيال الباب ليس بينه وبين من
تقدمه سترة فلا يمكن الاستثناء المتصل الا مع ارادة السترة بين مجموع الصف المتأخر و
المتقدم **الثاني** ان ظاهر النص والفتوى ان هذا الشرط في الابتداء والاستدامة
وان المانع ظاهر في المانعية المطلقة خلافا لما يحكى عن قواعد الشهيد والمدارك من التردد و
استحسانه عن الرياض الميل اليه ولم اعرف له وجها عدا اختصاص دليل الشرطية وهو
الاجماع بالابتداء وان كان يستشعر ايضا من الروايات لتفرقة الدلالة على اعتبار ذلك
بين الامام والمأموم الظاهر في اعتباره في جميع احوال الاقتداء الا ان هذا بمجرده لم يكن
دليلا لولا الاجماع ومع يجب الاقتصار على المتيقن من مورد الاجماع ويحكم بعدمه فيما عداه
لاطلاق مثل الموثقة السابقة في ايتمام الصلاة من خلف الدار بالامام حتى مع فصل
الحائط والطريق من غير استفصال عن مسافة الطريق ومسافة بعد الدار من مكان الامام
وفيه ان معاقد الاجماعات يشمل الاستمرار ويتفرع على ما ذكرنا انفساخ القدوة اذا
انتهت صلاة الصف المتوسط والظاهر انها لا تعود بتجديدهم الايتمام ولا بانتقال
المتأخر الى القرب كما عن الذكرى وغيره ويحتمل بقاؤها مع انتقال المتأخر الى موضع الجواز كما
يظهر من بعض وان يجعل انتقالهم قبل انتهاء صلاة المتخلل اولى ولعل وجهه ما يفهم من الاخبار
من الرخصة في تحصيل شرط الجماعة لعادمه اذا فقد في الاثناء مثل ما اذا مات الامام او
انتهت صلاته فقدم المأموم واحدا والنص على انه يجوز الشروع في الاقتداء في مكان
بعيد اذا خاف فوت الاقتداء ثم اللحوق بالصف فيفهم من ذلك تسويغ البعد وهذه في
الابتداء فتسويغه في الاثناء اولى **الثالث** هل يكفي في اتصال الصفوف مجرد كونهم
معدودين من اهل الجماعة وان لم يكونوا مؤتمين كما اذا لم يحرموا بعد او انتهت صلاتهم
او يعتبر تلبسهم بالصلاة والا فكالاجنبي او يفرق بين عدم تلبسهم بعد وبين انتهاء

صلوتهم فيجوز ان تأخر عنهم ان يحرم قبلهم في الاولى ولا يجوز للمتأخر البقاء على الجماعة
في الثاني فبناء على اعتبار هذا الشرط استدل له بوجوه اقواها لعدم الاولوية لاطلاق ما دل
على الرخصة في التكبير بمجرد تكبير الامام وان المعتبر تقارب الصفوف ويصدق الصف على
السابقين وان لم يدخلوا بل يكفي كونهم مستعدين له مضافا الى السيرة المستمرة ولزوم
الحرج لولاه ولاستصحاب صحة الايتمام والصلوة وللحاظ من ذهب الى الاقتصار في البعد
القادح على مورد الاجماع بعد وجود الاطلاق الا ان يمنع هنا من وجود الاطلاق بالنسبة
الى جواز دخول اللاحق قبل السابق ينبغي الملاحظات الاجماعات المنقولة سليمة
لكن الاطلاق بالنسبة الى المقام ايضا ممنوع وعليه فالمتجه الرجوع الى اصالة عدم مشروعية
الدخول بناء على منع الاطلاق قوله صلى الله عليه وآله اذا كبر فكبروا بالنسبة الى المقام فتامل
هذا ثم انه قد تكرر في الصحيحة المتقدمة ذكر لفظة ما لا يتخطى والظاهر ان المراد به الجميع هي المسافة
التي لا تطوى بخطوة لبعدها وليس المراد به مقدار العلو بمعنى انه لا يدخل في الخطوة
من جهة علوه بل يحتاج الى خطوة لاجل الصعود عليه اولا لان ذلك المقدار من العلو لا يتخطى
على وجه الاوضح لا يطوى بخطوة او بمعنى انه لا يصعد عليه بالخطوة المتعارفة للصعود لان
ذلك كله خلاف الظاهر ويشهد بمخالفته للظاهر منه ارادة الستر والجدار الذي لا يتخطى
اي يمنع من الاستطراق بالتخطي كما يذكر مستند الماسبق من منع الشيخ في الخلاف الصلوة
خلف الشبابيك ثم انه قد ينسب الى الشيخ تقدير البعد بثلثمائة ذراع وهو غير متحقق لان
عبارة الشيخ في ط على ما وجدتها محكية لا تدل دلالة واضحة على ذلك نعم حكاه عن قوم وفي الظاهر
ان مراده بهم جمع من العامة ولذا لم ينسب هذا القول الى الشيخ في المختلف وهذا ظاهر كما لا يخفى
والله الهادي **لامعة** في ع ويكره ان يقرأ المأموم خلف الامام الا اذا كانت الصلوة
جهرية ثم لا يسمع ولا همهمة وقيل يحرم وقيل يستحب ان يقرأ الحمد فيما لا يجهر فيه والاول اشهر
قلت اختلف اقوال الاصحاب والاخبار في حكم القراءة خلف الامام المرضي حتى قال في محكي روض
المرضي

روض الجنان لم اقف في الفقه على خلاف في مسألة يبلغ هذا المقدار من الاقوال وتحريرها
وبيان المختار منها يحصل بالكلام في مسائل الاولى حكم القراءة في اولي الجهرية الثانية
حكمها في اولي الاخفاتية الثالثة حكمها في الاخيرتين من الجهرية الرابعة حكمها
من الاخفاتية اما الاولى فنقول في حكمها ان المأموم اما ان يسمع القراءة واما
ان يسمع مجرد الصوت واما ان لا يسمع شيئا فان سمع القراءة فالقراءة مرجوحة بلا
خلاف انما الخلاف في التحريم والكراهة واشهرهما كما في الدروس الكراهة بل عن ظاهر
التنقيح الاجماع على استحباب الانصات من عدا ابن حمزة حيث قال فيما يحكى التنقيح عنه ابن حمزة فان
الانصات والباقي سنة والتحريم ظاهر المحكي عن جماعة منهم الشيخان وليس المراد الكراهة
المصطلحة والا بطلت الصلوة بها سواء قرأها بقصد الجزئية او بقصد استحباب قراءة
القرآن لان المفروض عدم الرجحان ح وما عرفت سابقا من الاجماع على عدم وجوبها و
استحبابها اريد بالوجوب هناك الجزئية على وجه التعيين وبالاستحباب كونها افضل
من الانصات والاستماع وليس المراد بها نفي الرجحان الذاتي ولذا المراد بالمرجوحية في معقد
عدم خلاف المتقدم اما من جهة قصد الجزئية واما من جهة قصد كونها قراءة القرآن
فحاصل الخلاف يرجع الى ان السقوط رخصة او عزيمة **واعلم** انه هذا الخلاف يمكن
تحريره على وجهين احدهما ان يكون الخلاف في تحريم القراءة وكراهتها من جهة الخلاف
في وجوب الانصات واستحبابه فعلى الاول يحرم القراءة لانها ضده وعلى الثاني
يستحب تركها لتوقف الانصات المستحب عليه وح فلا اختصاص لهذا النزاع بالقراءة بل
يجري في غيرها من الذكر والدعاء فلو قلنا بتحريم القراءة ح كانت مبطلة قطعا ان
وقعت على قصد الجزئية وكذا ان وقعت لا بقصدها لان الكلام المحرم مبطل بناء
على ما تقرر في محله من ابطال التكلم بالمحرم وان كان ذكرا او دعاء او قرآنا نعم كراهتها
لتوقف الانصات على تركها لا توجب ابطالها للصلوة لامكان كونها مستحبة في نفسها مع

تركهما مقدمة مستحب اخر كما في سائر المستحبات المتضادة الثاني ان يكون الخلاف في حرمة القرائة على وجه الجزئية وكراهتها على هذا الوجه فيكون ابطالها على القول بالحرمة من جهة التشريع وعلى القول بالكراهة لا تبطل لان معناها ان الانصات ووكول القرائة الى الامام افضل من قرائته نفسه وعدم التعويل على قرائة الامام ويكون حاصل الخلاف هو ان السقوط رخصة او عزيمة فالمراد بنفي الوجوب والاستحباب بترتب المرجحية في معاقد الاجماعات المتقدمة هو نفي الرجحان على وجه الجزئية بمعنى كون عدم التعويل على قرائة الامام ارجح من وكولها اليه لا نفي الرجحان الذاتي وجعل القرائة بالنسبة الى الماموم كقرائة الحائض والجنب للعزائم او غيرها كيف كان فيشهد للقول بالحرمة على الوجه الثاني مضافا الى اصالة عدم مايدل على مشروعية القرائة التي من التوقيفيات المحتاجة الى التوظيف بعد اختصاص مادل على وجوبها بالمنفرد صحيحة زرارة المروية في الكتب الثلثة ومن المحاسن ومن مستطرفات السرائر عن كتاب حريز عن زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام كان امير المؤمنين يقول من قرء خلف امام يأتم به فمات بعث على غير الفطرة وظاهر النواهي في الاخبار المستفيضة منها صحيحة ابن الحجاج عن الصلوة خلف الامام قال اما الصلوة التي لا يجهر فيها بالقرائة فان ذلك جعل اليه فلا يقرأ خلفه واما الصلوة التي يجهر فيها فانما امر بالجهر لينصت من خلفه فان سمعت فانصت وان لم تسمع فاقرء ومنها الرواية المحكية عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه عم قال سئلته عن الرجل يكون خلف الامام فيجهر بالقرائة وهو يقتدى به هل له ان يقرء من خلفه قال لا ولكن ينصت لقرائته ومنها رواية المرافقي عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه سئل عن القرائة خلف الامام فقال اذا كنت خلف امام تتولاه وتثق به فانه يجزيك قرائته وان احببت ان تقرأ فاقرأ فيما تخافت فيه فاذا جهر فانصت ان الله عز وجل يقول وانصتوا لعلكم ترحمون وعموم الاية اذا قرء القرآن فاستمعوا

على نظرة كذا يعتبر في السابر المنطبع منه

فاستمعوا له وانصتوا بعد تخصيصها في صحيحة زرارة بقرائة الامام في الفريضة الدال على ارادة الوجوب من الامر فيها والا لم يكن وجه للتخصيص ففي صحيحة زرارة وان كنت خلف امام فلا تقرأن شيئا في الاوليين وانصت لقرائته ولا تقرأن شيئا في الاخيرتين ان الله عز وجل يقول واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وللتامل في الاستدلال بهذه الرواية بالصحيحة الاخيرة المستشهدة بالاية مجال بل يمكن جعل الاستشهاد بالاية شاهدا على عدم ارادة التحريم اذ الاستماع لقرائة الامام والاصغاء اليها مستحب ظاهرا كما يظهر من غير واحد تعرض الاصحاب لحكم استماع قرائة الامام في واجبات الجماعة عدا ما يظهر من عبارة ابن حمزة في الوسيلة حيث جعل من واجبات الاقتداء الانصات لقرائة الامام مع استمرار السيرة خلفا عن سلف على عدم الالتزام بالاستماع وعدم توجيه الذهن الى شيء اخر مع ان وجوب الانصات يوجب حرمة مطلق التكلم بالدعاء والذكر مع ان الصحيحة تتضمن النهي عن القرائة في الاخيرتين لان الانصات مستحب فلا يجامع وجوب القرائة بل ينافي استحبابها تركها وقد دل على نفي وجوب القرائة في الاخيرتين دفعا لتوهم وجوبها المنفي فيها لاجل عدم القرائة في الاوليين واما تخصيص الاية بالفريضة في الرواية فلا شهادة فيها على كون الامر للوجوب لجواز كون المراد بان استحباب الانصات في صلوة الجماعة وكان استحبابه في غير الصلوة بالسنة لا بالكتاب فالانصاف ان الصحيحة لا دلالة فيها على التحريم لا على الوجه الاول ولا على الوجه الثاني مما ذكرنا يظهر حال رواية المرافقي فان التعبير فيها عن ترك القرائة في الجهرية بالانصات مستشهدا بامر الله به في الاية يظهر منه الاستحباب وعلمها كلما يظهر منه الامر بترك القرائة لاجل الانصات فانه يدل على الاستحباب بعد ما ظهر ان الامر بالانصات في الاية للاستحباب مثل صحيحة ابن الحجاج المتقدمة حيث عبر فيها عن ترك القرائة بالانصات

فلا يحضرني تعين وسياق الفنا عن غير فيها قطعا فالاوجب نظاهر الاستشهاد وان يراد نفي وجوب القرائة ظ

ومنها حسنة زرارة اذا كنت خلف امام تأتم به فانصت وسبح في نفسك وحيث نعين
حمل الامر في هذه على الاستحباب فلا مانع من حمل غيرها على ذلك حتى ما ورد من البعث على
الفطرة بحمله على ارادة القراءة بقصد التعيين واللزوم كما يحكى عن جماعة من العامة
بل يمكن ان يكون الموصول في الرواية اشارة الى نفس هؤلاء الجماعة فانهم صنف من
على غير الفطرة قطعا والحاصل انه ان ثبت وجوب الانصات خلف الامام كان
القراءة كغيرها منافيا للانصات والا فليس لها خصوصية في التحريم ثم ان في بعض
الاخبار قوله وسبح في نفسك بعد قوله وانصت ولعل المراد التسبيح الخفي في النفس
فيكون المراد بالانصات السكوت لاجل الاستماع عن غير مثل ذلك ومما يؤيد
الحكم بالكراهة صحيحة الحلبي اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرأ خلفه سمعت
قراءته او لم تسمع الا ان تكون صلاة يجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرأ فان
قوله لم تسمع بملاحظة الاستثناء نص في الصلاة الاخفاتية وسيأتي ان الحكم فيها
هو الكراهة فكذلك في الجهرية والا لزم استعمال النهي في الحرمة والكراهة ولا
نفي الوجوب دفعا لتوهم الحظر يوجب الحكم بالوجوب في المستثنى وسيأتي خلافه
وارادة مجرد المرجوحية مرجوحة بالنسبة الى الكراهة فافهم نعم بعد تعارض
هذا الظهور بظهور بعض الاخبار في الحرمة مثل بعث القادح على غير الفطرة وجب
الرجوع الى اصالة عدم مشروعية القراءة وعدم توظيفها للمأموم فيقوى الحرمة
من جهة الاصل فافهم هذا كله مع سماع القراءة واما مع سماع الهمهمة فالظاهر ان
حكمه حكم سماع القراءة في التحريم او الكراهة لرواية قتيبة اذا كنت خلف امام ترتضي
به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قراءته فاقرأ انت لنفسك وان كنت تسمع
الهمهمة فلا تقرأ وموثقة سماعة عن الرجل يؤم الناس فيسمعون صوته ولا يفقهون
ما يقول فقال اذا سمع صوته فهو يجزيه واذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه وعن السيد المرتضى ره

٥١ عدد رواية

ان في رواية عبيد بن زرارة ان من سمع الهمهمة فلا يقرأ هذا واما مع عدم السماع
اصلا فلا ينبغي الاشكال في جواز القراءة للاخبار المستفيضة التي اصلها دفع توهم
الحظر الناشئ من النواهي العامة وعن الرياض انه اطبق الكل على الجواز وهل هو على
الاستحباب كما عن المشهور او على الوجوب كما عن ظاهر جماعة ام على الاباحة كما عن
ظاهر القاضي اقوال اجودها الاول لعمومات السقوط وضمان الامام وخصوص صحيحة
علي بن يقطين عن الرجل يصلي خلف امام يقتدي به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلا
يسمع القراءة قال لا بأس ان صمت وان قرأ ورواية حميد عن ابي عبد الله عليه السلام
لما سئله حفص الكلبي قال اكون خلف الامام وهو يجهر بالقراءة فادعو واتعوذ قال
نعم فادع بناء على حملها على صورة عدم السماع واما انه لا فرق في عدم السماع بين كونه
لبعد المأموم او لصمم فيه او لمزاحمة اصوات تزاحم صوت الامام فعن كره ونهاية الاحكام
يستحب للاصم ان يقرأ لنفسه لانه لا يسمع ثم ان ظاهر الروايات رجحان قراءة
الحمد والسورة وعن ظاهر جماعة اختصاصها بالحمد خاصة ولو سمع البعض دون البعض
فالظاهر وجوب القراءة عند عدم السماع والانصات عند السماع ويحتمل وجوب القراءة
كلا لاصالة ان القراءة لا يسقط الا بمجموع القراءة المسموعة اللهم
الا ان يقال ان مدار الامر بين صرف الامر في الموثقة الى الاستحباب وتقييد الصحيحة
بما اذا لم يسمع كلمات القراءة مع سماع صوتها لكن الانصاف ان هذا التقييد بعيد
بالنسبة الى ذلك المجاز او مساو فيرجع الى عمومات السقوط والضمان المسئلة الثالثة
في حكم اوليي الاخفاتية والاقوى فيهما كراهة القراءة وفاقا للمشهور لعمومات
السقوط بضميمة ما دل على جواز القراءة فيهما مثل رواية المرافقي المتقدمة وصحيحة ابن
يقطين قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام ايقرأ
فيهما بالحمد وهو امام يقتدى به فقال ان قرأت فلا بأس وان سكت فلا بأس فان

المراد بالركعتين اما خصوص اولي الاخفاتية كما فهمه جماعة من الاصحاب فاما
مطلق الركعات الاخفاتية ويدل على الكراهة ايضا صحيحة سليمان بن خالد ايقرء الرجل
في الاولى والعصر خلف الامام وهو لا يعلم انه يقرء فقال لا ينبغي له ان يقرء يكله
الى الامام ثم انه يستحب التسبيح للماموم في الصلاة الاخفاتية لرواية عبيد بن بكر
الازدي وفي رواية قريبة الاسناد يسبح ويحمد ربه ويصلي على النبي صلى الله عليه واله
ولو شك المأموم في ان صلاة الامام جهرية او اخفاتية لبعده عن الامام على
القول بوجوب القراءة في الجهرية مع عدم سماع الهمهمة ففي وجوب القراءة وجهان
المسألة الثالثة في حكم اخيرتي الجهرية فقد اختلف في حكم القراءة والتسبيح فيهما
والذي يقوى في النظر مرجوحية القراءة فيهما لصحيحة زرارة المتقدمة في المسألة
الاولى الناهية عن القراءة في الاخيرتين صريحا تارة بقوله ولا تقرء في الاخيرتين
واخرى بقوله والاخيرتان تبعان للاوليين ورواية جميل بن دراج قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عما يقرء الامام في الركعتين في اخر الصلاة فقال الامام يقرء
بفاتحة الكتاب ولا يقرء الذين خلفه ويقرء الرجل فيهما اذا صلى وحده بفاتحة
الكتاب ومن خلفه يسبح فاذا كنت وحدك فاقرأ فيهما وان شئت فسبح بناء على ان
الامر بالقراءة للامام لمجرد اباحة القراءة الغير المنافية لافضلية التسبيح فيكون
نظير الصلاة في البيت بالنسبة الى الصلاة في المسجد وكذا امر المنفرد بالقراءة في
ذيلها فيكون هذا المعنى منتفيا في الماموم ليثبت المرجوحية التي اقلها الكراهة
فالقراءة بالنسبة الى الامام والمنفرد من قبيل الصلاة في البيت وبالنسبة الى الماموم
من قبيل الصلاة في الحمام هذا بناء على عدم دلالة الامر بالتسبيح على الوجوب لقرينة
عدم كون الامر بالقراءة للامام للوجوب على الاغماض عن ان الامر بالقراءة للنفي
لمحض الرخصة المسألة الرابعة في حكم اخيرتي الاخفاتية والاقوى فيهما جواز

جواز القراءة والتسبيح اما الاول فلرواية سالم بن خديجة اذا كنت امام قوم فعليك
ان تقرأ في الركعتين الاوليين وعلى الذين خلفك ان يقولوا سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وهم قيام واذا كنت في الركعتين
الاخيرتين فعلى الذين خلفك ان يقرؤا فاتحة الكتاب وعلى الامام ان يسبح
مثل ما يسبح القوم في الركعتين الاخيرتين الحديث والاخيرتين في ذيل الرواية
تثنية الاخرى لا الاخيرة والمراد بهما الركعتان الاوليان والرواية بقرينة
امر المأموم بالتسبيح في الركعتين الاوليين ظاهرة في الاخفاتية ورواية ابن سنان
اذا كنت خلف الامام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان ماموما على
القران فلا تقرء خلفه في الاوليين قال ويجزيك التسبيح في الاخيرتين قلت
اي شيء تقول انت قال اقرأ فاتحة الكتاب حيث ان اجزاء التسبيح يدل على جواز القراءة
خصوصا مع تخصيص النهي عن القراءة بالاوليين مع ان النهي فيهما محمول على الكراهة
كما تقدم في المسألة الثانية فيدل على نفي الكراهة في الاخيرتين اذ القول بالتحريم
فيهما والكراهة في الاوليين غير معروف هذا كله مضافا الى اطلاق المرسلة
المحكية عن السرائر بقوله وروي ان الماموم يقرء فيهما او يسبح والى اطلاق ما دل
على التخيير بينهما لمطلق المصلي ثم ان قول الراوي اي شيء تقول انت الى اخره يحتمل
وجهين احدهما ان يكون السؤال عما يقوله الامام عليه السلام ماموما ومعه فلا دلالة فيه
على المدعى لان الامام لا يكون ماموما الا لتقية فهو منفرد في الحقيقة الثاني
ان يكون السؤال عما يقوله الامام حال الامامة فكانه يسئل عن حكم الامام في
الاخيرتين بعدما بين له حكم الماموم ويحتمل ان يكون السؤال عن الارجح من القراءة
ومن التسبيح بعدما بين له كفايتهما فقال اقرأ فاتحة الكتاب بصيغة الامر والله العالم
لامعة فرع ولو كان الامام ممن لا يقتدى به وجبت القراءة قلت

يجب القراءة خلف الامام الغير المرضي لعدم القدوة الاصولية لقوله عليه السلام ما هم عندك
الا بمنزلة الجدر وقوله عليه السلام لا تعتد بالصلاة خلف الناصب واقرأ لنفسك كانك
وحدك وفي رواية دعائم الاسلام اجعلها سارية من سواري المسجد وفيه نعلم على عينا
شروط الجماعة فلو تقدم في الافعال لم يضر كما صرح به بعض بل لو رجع الى السابقة
بطلت صلاته للزيادة نعم لا يجب الجهر في القراءة الجهرية للاخبار المستفيضة وهل يتعين
اقل الاخفات المجزي في الصلاة او يكفي دون ذلك وجهان من ان القراءة لا يتحقق بدونه
الصوت ومما دل على انه يكفي معهم من القراءة مثل حديث النفس كما في مرسلة ابن ابي
عمير وفي صحيحة ابن يقطين اقرأ لنفسك وان لم تسمع نفسك فلا باس وحمل عليها حمل الاطلاق
صحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن الرجل يصلح له ان يقرأ في صلاته ويحرك لسانه بالقراءة في
لهواته من غير ان يسمع نفسه قال لا باس ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما وعن قرب الاسناد
بسنده عن علي بن جعفر عن الرجل يقرأ في صلاته هل يجزيه ان لا يحرك لسانه يتوهم
توهما قال لا باس بعد حملها الشيخ قدس سره على القراءة خلف المخالف والتحقيق ان التمثيل
بحديث النفس مبالغة اذ لا يصدق القراءة مع حديث النفس فلعل التصرف في التمثيل اولى
من التصرف في لفظ القراءة نعم اسماع النفس الذي هو المعتبر في الصلاة الاخفاتية
غير معتبر فيكفي تقليب اللسان في مخارج الحروف ان لم يظهر منه حديث وكذا في حرفي
الشفة والحلق ثم انه هل يعتبر ادراك القراءة الفاتحة قبل الركوع قولان وبعد
اتفاقهم ظاهرا على عدم اعتبار ادراك السورة فمن مرسلة علي بن اسباط في الرجل يصلي
خلف من لا يقتدي به فيسبقه الامام بالقراءة قال اذا كان قد قرأ ام الكتاب اجزاه يقطع ويركع
وفي رواية اخرى يجزيك الحمد وحدها ومن قوله عليه السلام في صحيحة الحضرمي فان فرغ قبلك
فاقطع القراءة واركع معه ورواية اسحق بن عمار اني ادخل المسجد فاجد الامام قد ركع
وقد ركع القوم فلا يمكنني ان اؤذن واقيم واكبر قال اذا كان كذلك فادخل معهم في

في الركعة واعتد بها فانها من افضل ركعاتك قال اسحق ففعلت ثم انصرفت فاذا خمسة
او ستة قاموا الي من المخزوميين والامويين فقالوا جزاك الله عن نفسك خيرا فقد
والله راينا خلاف ما ظننا بك وما قيل فيك قلت واي شيء ذلك قالوا اتبعناك
حين قمت الى الصلاة ونحن نرى انك لا تقتدي بالصلاة معنا فقد وجدناك قد اعتددت
بالصلاة معنا قال فعلمت ان ابا عبد الله عليه السلام لم يامرني الا وهو يخاف علي هذا و
وهذا هو الاقوى وفاقا للشهيد وثاني المحققين وصاحب الموجز وعلى الاول يجب
اعادة الصلاة وان ادرك بعض الفاتحة وعلى الثاني فهل يجب اتمام الفاتحة في حال
الركوع مع الامكان قولان من اطلاق ما مر ومن ان الضرورات تتقدر بقدرها
فان المتعذر هو القيام حال القراءة لا نفسها وكذا لو لم يمكن التشهد جالسا فان
وجوبه قائما لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي عن ابني بابويه والعلامة في المختلف والشهيد في
كري وغيرهم ويدل عليه بعد عمومات وجوب التشهد وعدم ارتفاع وجوبه لعدم
التمكن من الجلوس له رواية ابن جندب المحكية عن مجالس الصدوق قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام اني اصلي المغرب مع هؤلاء واعيدها فاخاف ان يتفقدوني قال اذا صليت
الثالثة فمكن اليتيك ثم انهض وتشهد وانت قائم ثم اركع واسجد فانهم
يحسبون انها نافلة ونحوه المحكي عن الفقه الرضوي فيمن صلى ركعة ثم جاء الامام
المخالف فيخبر فاذا صليت الرابعة وقام الامام الى الرابعة فقم وتشهد من قيام
وتسلم من قيام وفي حكم القراءة في الركوع التسبيحات في الركعتين الاخيرتين ومما
يؤيد عموم وجوب الاتيان بافعال الصلاة ما استطاع قوله عليه السلام في موثقة سماعة
عن الرجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى ركعة من صلاة فريضة فقال ان كان اماما
عدلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلهما تطوعا وليدخل مع الامام في صلاته كما
هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلاته كما هو ويصلي ركعة اخرى معه يجلس

شرح الكلام في التقية

قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله
ثم ليتم صلوته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا و
صاحبها ماجور عليها ان شاء الله تعالى ومن هذه الرواية وغيرها نعلم عدم وجوب
الاعادة لهذه الصلوة وان اخل ببعض واجباتها للتقية ثم الظاهر اعتبار عدم
المندوحة كما يظهر من بعض الاخبار وحيث انجر الكلام الى صحة العبادة المأتي
بها للتقية وعدم الاعادة فلا علينا ان نتعرض لتفصيل حكم التقية وموارده
وما يترتب على فعل التقية وما لا يترتب وانه يعتبر فيها عدم المندوحة ام لا فنقول التقية
كالتقاة اسم لاتقى يتقي والتاء فيها بدل عن الواو كما في التخمة والتهمة وغيرهما وعند
الفقهاء هي التحفظ عن ضرر الغير بقول او فعل مخالف للحق والكلام تارة في حكمها
التكليفي واخرى في عدم ترتب الاثار المترتبة على الفعل المخالف للحق الصادر عن اختيار
عليه وثالثة في ترتب الاثار المترتبة على الفعل الحق عليه من الاثم وقد يكون سقوط الاثم
وقد يكون اثار اخر كرفع الحدث في الوضوء وترتب النقل والانتقال والزوجية وا
الفراق فالكلام في مقامات ثلاثة فنقول اما المقام الاول ففي حكمها التكليفي وهو
تابع لحكم التحفظ من ذلك الضرر المظنون فان كان واجبا في الفرض على النفس او على المال
المجحف كان واجبا وان كان مستحبا اما لقلة الضرر واما لعدم تحقق الضرر الفعلي و
كون الغرض حسم مادة الضرر المتوقع فهو مستحب اما الفرد الواجب فهو يبيح فعل
كل محرم وترك كل واجب الا اهراق الدم للنص المخصص للعمومات الاتية واما المستحب
فلا يبيح مطلقا بل لا بد من الاقتصار فيه على ما وصل من الشارع مثل الاذن في الصلوة معهم
على وجه الاقتداء والاذان لهم لمجرد تأليف قلوبهم فان ذلك كله غير مشروع لكن رغب
فيه الشارع حسما لمادة الضرر الذي ربما يحصل من عدم المخالطة معهم كما يظهر من
الاخبار فلا يجوز ان يتعدى من ذلك الى غيره كذم مشايخ الشيعة المذمومين عندهم

عندهم فضلا عن مذمة الامير عليه السلام عند النواصب فاما الفرد الواجب فهو يبيح فعل كل محرم
وترك كل واجب الا اهراق الدم للنص المخصص للعمومات الاتية والاصل في اباحة الفرد
الواجب لفعل المحرمات وترك الواجبات بعد عموم نفي الضرر خصوص ما ورد في ادلة
التقية قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما اضطروا اليه وقولهم عليهم السلام التقية
في كل ضرورة وانه لا دين لمن لا تقية له ونحوها وقد استفاضت ان الضرورات تبيح
المحظورات وجميع هذه الادلة حاكمة على ادلة الواجبات والمحرمات فلا يعارضها
شيء منها حتى يلتمس الترجيح ويرجع بعد فقده الى الاصول كما قد توهمه بعض في مسئلة
جواز المحاكمة الى اهل الجور عند توقف اخذ الحق عليه واما المقام الثاني ففي حكم
الاثر المترتب على فعل الباطل فنقول ظاهر حديث رفع ما اضطروا اليه عدم ترتب
الاثار الشرعية على ذلك الفعل الباطل اذا فعل على وجه التقية فالتكفير في الصلوة
غير مبطل وكذا السجود على ما لا يصح السجود عليه واما وجوب القضاء اذا كان افطر
في شهر رمضان تقية فمنع النص عليه لاجل ان القضاء مما يترتب على ترك الصوم
والاكل لازم عقلا لترك الصوم بعد كون الصوم عبارة عن ترك الاكل لا انه
شرع له حتى يرتفع بالاضطرار فالاكل تقية في الحقيقة تارك للصوم تقية وتاركا
للاكل ناسيا فهو وان كان تاركا للصوم ناسيا لكن الان عدم القضاء عليه
للنص والاجماع لا لحديث رفع النسيان فتأمل اذ المراد في الرواية رفع المؤاخذة لا
رفع جميع الاثار الشرعية المترتبة على الفعل الصادر على وجه الخطاء واخواته فان
الفعل الصادر على جهة التقية لا يدل الرواية على ازيد من رفع العقاب عليه واما المقام
الثالث فاذا اضطر للتقية في اثناء الصلوة الى التكتف او غيره من المبطلات في
مذهبنا او في اثناء الصوم الى ما يفسده فكانه اضطر الى ابطال الصلوة وافساد الصوم
وهذا هو الذي يقتضيه الاصل وسيجيء ما يدل على خلافه في حكم الاعادة قبل ان

مقتضى الاصل بطلان ما خالف الواقع وامكان العمل مأمورا به لان الامر الحقيقي في يتعلق بحفظ
بما يلزم حفظه فالصحة هي موافقة الامر انما يتصف بها الحفظ والفعل مطلوب لغيره
لا لنفسه فصحته بترتب غرض الحفظ عليه وهو متحقق انتهى اولى وقوع العمل مخالفا
للواقع لاجل التقية يقع الكلام فيه في مقامين احدهما ما اذا اتفق عروض موجب
المخالفة في اثناء العمل بنفسه مثل ان عرض له التقية في اثناء الصلاة فتكتف او يعجل
تا على ما لا يصح السجود عليه وهذا هو الذي تقدم في المقام الثاني من ان مقتضى القا
بطلان العبادة به لعموم ما دل على بطلان العبادة بما فرض وقوعه والامر بايجاده
تقية امر مستقل لحفظ ما يجب حفظه ومرجعه في الحقيقة بعد ملاحظة عموم ما دل
على بطلان العمل بوقوعه الى الامر بابطال العمل لحفظ ما يجب حفظه كما لو اضطر الصا
الى الارتماس او شرب الدواء والمصلي الى التكلم والاستدبار وغيرها من المبطلات
الثاني اذا اذن الشارع في ايقاع العمل في الوقت الموسع مخالفا للواقع عند التقية
كما لو اتفق المكلف اول الوقت مع جماعة المخالفين فاذن له الشارع في الصلاة
على طبق مذهبهم فصلى ثم ارتفعت التقية في باقي الوقت فنقول لا ينبغي التأمل
هنا في الصحة اذ الامر الموسع متعلق بهذا الفرد الواقع للتقية ضمن تقيض الاجزاء وانما
الاشكال في ان الوجوب في الواجب الموسع هل يتعلق باتيان هذا الفرد المخالف للواقع
في هذا الجزء من الوقت ام لا وهنا مقتضى القاعدة عدم تعلق الوجوب بهذا الفرد لان
المفروض انه مخالف لفقد جزء او وجود مانع فلا بد في الدخول فيه من الرجوع الى الادلة
ذلك الجزء او الشرط المفقود للتقية او المانع الموجود كذلك فان كان الاجزاء او
الشرائط من الموانع المطلقة لم يتعلق الامر بالفعل الفاقد لها فالمكلف في هذا الجزء
من الزمان الذي لا يتمكن شرعا من امتثال ذلك الجزء او الشرط للامر بالتقية التي
لا تتحقق الا بتركه غير مكلف بالعمل فلا صحة وان كان من الاجزاء والشرائط الاختيارية

فان يكن التخلص عن التقية بغير تأخير الصلاة الى ارتفاع التقية لم يجز الاتيان بمقتضى التقية
لتمكنه من تحصيل الشرط او الجزء الاختياري وان لم يتمكن الا بالتأخير فيدخل في مسألة
اولي الاعذار وفيه خلاف معروف والكلام فيها مشبع في محله هذا كله مع
قطع النظر عن نص الشارع على تجويز العمل المخالف للواقع كما لو اذن في الصلاة مع
غسل الرجلين او مع المسح على الحائل وحكم بالصحة وان كان الجزء او الشرط
المفقود من الاجزاء والشرائط المطلقة التي لم يعهد من الشارع ترخيص تركها لعذر
ثم كلما ثبت صحة الدخول في العمل المخالف للواقع اما من حيث اقتضاء قاعدة اولي
الاعذار واما من جهة خصوص النص ثبت الصحة اذا عرض موجب تلك المخالفة في الاثناء
فاذا صح الدخول في الصلاة مع التكتف لم تبطل الصلاة لو عرض وجوب التكتف
في الاثناء لعروض تقية لان اذن الشارع في ايقاع تمام العمل على نحو المخالفة
يستلزم اذنه في ايقاع بعضه على ذلك النحو ثم اذا عرفت انحصار صحة العمل فيما
اذا اقتضتها القاعدة في اولي الاعذار بان يكون ذلك الامر المتقى مما يلزم
اعتباره مختصا بغير حال الضرورة وقيل بجواز المبادرة لهم في اول الوقت ولو
مع رجاء زوال الضرورة بل القطع بزوالها مع التأخير او اقتضاها النص الخاص
كان باذنه الشارع في اتيان الاعمال على طبق مذهب المخالفين فاعلم انه
لا فرق في مقتضى قاعدة اولي الاعذار بين افراد التقية لانها عذر مطلقا سواء كانت
التقية من مخالف في الدين او المذهب او موافق وسواء كانت التقية في الموضوع
مثل هلال ذي الحجة للوقوف بعرفات او في الحكم مثل الصلاة متكتفا واما من
جهة النص الخاص فلا بد من الاقتصار على مورده ولا ريب ان التقية من غير المخالف كالكافر
الحربي والملي او الموافق للمذهب المعاند للحق ليس موردا للنص الخاص ولا العام اما
النص الخاص فواضح واما النص العام فلان النصوص الآمرة بالتقية والنافية ظاهرة

في التقية عن المخالفين لا عن مطلق العدو للمانع عن موافقة الحق في العمل فلا دليل
على صحة العمل اذا اوقعه على طبق مذهب بعض فرق الشيعة بل الظاهر عدم شمول ادلتها
للتقية في الموضوع مثل الوقوف معهم بعرفات يوم الثامن والافاضة ليلة التاسع
لحكمهم بثبوت الهلال مع العلم بمخالفته للواقع وكذا العمل المطابق للعمل الصادر
من حكام المخالفين مسامحة مع مخالفته لفتوى خواصهم فلم يبق في اخبار الاذن في التقية
الا العمل على طبق مذهب المخالفين فالصحة الثابتة من جهة قاعدة اولي الاعذار عام
في جميع موارد التقية خاصة من حيث اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء على الخلاف
في ذوي الاعذار واما الصحة الثابتة بالنص الخاص بالعمل فهو خاصة من جهة الجواز
لما عرفت من اختصاصها بالتقية من مذهب المخالفين في الحكم وعامة من جهة عدم اختصاصها
بشرط دون شرط او جزء دون جزء بل المناط فيه موافقة مذهب العامة وان كان في الشرط
التي لم يعهد من الشارع اهمالها في حال الاضطرار نعم بعد ورود النص يحتمل اعتبار
ذلك الجزء او الشرط بغير حال التقية وهل هي عامة من جهة المندوحة وعدمها
اقوال ثالثها ما عن المحقق الثاني ره من التفصيل بانه ان كان متعلق التقية مأذونا
فيه بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلاة فانه اذا فعل على الوجه المأذون
فيه كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة عن فعله التفاتا الى ان الشارع اقام ذلك
الفعل مقام المأمور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا فعلى هذا فلا يجب الاعادة
وان تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل خروج الوقت ولا اعلم خلافا في ذلك بين
الاصحاب اما اذا كان متعلقها لم يرد فيه نص على الخصوص كفعل الصلاة الى غير القبلة
والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالات بحيث يجف الوضوء كما يراه بعض العامة فان
المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف فيه واظهار الموافقة
لهم ثم ان امكن له الاعادة في الوقت وجبت ولو خرج الوقت نظر في دليل يدل على حكمه

على وجوب القضاء فان حصل الظفر به اوجبناه والا فلا لان القضاء انما يجب بامر
جديد انتهى ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم وجوب الاعادة لكون الماتي به شرعيا
ثم رده بان دليل التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة مع
الحاجة انتهى وظاهر هذا الكلام يعطي الاعتراف بان عدم المندوحة حين العمل
معتبر وانه لا يجوز التوضي بالنبيذ في سوق المخالفين لمن تمكن ان يتوضأ في بيته
وان الكلام فيما اذا حصل التمكن والتحقيق ان الاذن من الشارع في ايقاع الواجب الموسع
في جزء من الوقت يقتضي الصحة وعدم الاعادة نعم يمكن ان يلتزم بالعمل مع اليأس
عن التمكن من العمل الواقعي ثم حصل التمكن فيجب الاعادة من جهة كون الامر الاولي
مبنيا على ظاهر الحال مع عدم تكشف فيما بعد لكن الكلام في الامر الواقعي بالعمل في جزء
من الزمان لا الامر المبني على ظاهر الحال وعلى اي حال فلا فرق بين المأذون فيه
بخصوصه والماذون فيه بعمومات التقية بعد تحقق الامر وفرض الوجوب بالعمل في ذلك
الجزء من الزمان نعم يمكن ان يدعى ان عمومات الامر بالتقية وحفظ النفس لا يقتضي
الاذن في العمل على وجه التقية فضلا عن تقتضيه مع كون الجزء والشرط المفقودين من الاجزاء
والشرائط الاختيارية مع عدم المندوحة في ذلك الجزء من الزمان بناء على التفصيل والخلاف
في مسألة ذوي الاعذار كما ذكرنا سابقا الا ان الاذن الحاصل هنا لا يقتضي الاجزاء.
واما حديث عدم المندوحة فالاقوى عدم اعتباره الا حين العمل فان لم يمكن
في زمان ارادة العمل من اتيانه موافقا للحق صح له الاتيان به تقية ولاجل ذلك لا يجب على
اهل السوق الذهاب الى المواضع الخالية لاجل الصلاة ولا سد باب لكان والا
سد باب التقية وانفتح باب الخصومة والعداوة فانهم والحاصل انه لا يجب رفع
موضوع التقية وتبديله بموضع الاختيار حين العمل فضلا عن وجوب ذلك في جزء من
الوقت لو تمكن منه اما اعتبار عدم المندوحة حين العمل فلان التقية لا تصدق الا بعد

ولانه
انفتح

والظاهر انه مما لا خلاف فيه كما لا يخفى والله الهادي **لا امعة** في بعض ويجب متابعة
الامام فلو رفع الماموم راسه عامدا استمر ولو كان ناسيا اعاد **قلت** يجب متابعة
الامام في الافعال بالاجماع المستفيض بل المحقق وكان الاصل فيه ما اشتهر من النبوي
وان كان ماسيا انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا ولا اشكال في ذلك
انما الكلام في معنى المتابعة فان المشهور من تاخر عن العلامة رفعا قالوا ان
المراد بها عدم التقدم الجامع للمقارنة وهذا المعنى مخالف لظاهر النبوي من جهة
ان الايتمام بمعنى الاقتداء كما في الصحاح وهو لا يتحقق الا بالتاخر وهو حصول
ماتيان الفعل بقصد التبعية وان مقارنته في الوجود الخارجي ممنوعة بان المراد
الاقتداء في الوجود الخارجي والمتابعة في الحركات الخارجية كما يشهد به التفريع
بقوله فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا الظاهر في اعتبار كون الركوع بعد تحقق
الركوع من الامام سواء جعل الركوع عبارة عن الانحناء او عن الهيئة الحاصلة
منه ومن ذلك يظهر موضع اخر لدلالة النبوي على اعتبار التاخر هذا كله مضافا الى
استمرار السيرة على الالتزام بالتاخر مع امكان كفاية اعتبار عدم التقدم في اعتبار
التاخر من جهة ان احراز عدم التقدم ليسوغ له الدخول موقوف على تاخره فيجب ولو
من باب المقدمة اللهم الا ان يفرض علم الماموم بانه لو شرع في الفعل وقع مقارنا
لفعل الامام او يقال ان الكلام فيما اذا اتفقت المقارنة فهل هو كالتقدم في الحكم
ام لا فتامل وكيف كان فقد يستانس لجواز المقارنة بالاصل بعد صدق الجماعة
والايتمام بمجرد قصد ربط فعله بفعل الامام وبما عن جامع الاخبار مضمرا انه الامين
من لا صلوة له وهو من يركع ويرفع قبل الامام وعنه من له صلوة واحدة وهو من يركع معه
يرفع معه وعنه من له اربع وعشرين صلوة وهو من يركع بعده ويرفع بعده وضعفه منجبر
بالشهرة وبعمل الصدوق الذي لا يمضي الا ما يقتضي الاخبار الماخوذة من اصول الشهرة كما

ليؤتم

وبما عن قرب الاسناد في الرجل يصلي اله ان يكبر قبل الامام قال لا يكبر الا مع الامام
فان كبر قبله اعاد بناء على ان المراد تكبيرة الاحرام وجواز المقارنة فيها مستلزم لجوازها
في الافعال وربما يؤيد ايضا بما ورد في الرجلين اللذين ادعى كل منهما انه كان
اماما وفي الكل نظر لورود النبوي على الاصل واطلاق اخبار الاقتداء لا يثبت
جواز المقارنة وقوله تعالى واركعوا مع الراكعين يراد به والله العالم الركوع في
جماعة من المصلين من الامام والماموم ولا ربط له بما نحن فيه ولا تعرض فيه لما
يعتبر في المصاحبة الماخوذة فيه له كما لا يخفى واما رواية جامع الاخبار فهي معارضة
بالنبوي المذكور وحمل التبعية فيها على التبعية الوضعية الجامعة للتاخر الحقيقي اولى
من التصرف في النبوي بحمله على ما يعم المقارنة وربما يدعى ظهوره في المقارنة من جهة
كون اداة الشرط للظرفية فيكون المراد اركعوا وقت ركوعه مثل قوله تعالى واذا قرئ
القران فاستمعوا له وانصتوا ولا يخفى فساد هذه الدعوى لان مدخول اذا اذا كان
فعلا ماضيا كان ظرف الجزاء زمان تحقق الشرط في الماضي ثم ان كان الشرط مما له حصول
اعتبر انقضائه مثل قولك اذا مات زيد فافعل وان كان تدريجيا كفى انقضاء الجزء
الاول منه فالركوع في النبوي ان اريد به الهيئة كان من الاول وان اريد به الانحناء
كان من الثاني واما رواية قرب الاسناد فلا بد من حمل المعية فيها على المصاحبة بالمعنى الاعم
الصادق على التابع والمتبوع في مقابل التقدم فغاية الامر ظهورها في جواز المقارنة
ويعارض بالنبوي المتقدم فافهم واما حديث المتداعيين في الامامة فلا يدل على
وقوع الصلوة من كل منهما على وجه يصلح للامامة لجواز اعتقاد كل منهما تقدمه في الافعال
وصلاحيته للامامة فيستند دعواه الى اعتقاده فان الغالب ان المصلي اذا كان اماما
ولو باعتقاده لا يراقب افعال الماموم فكل منهما لاعتقاده الامامة لم يراقب افعال الاخر فوقع

فاصل الصلوة الركوع ومعنى الصلوة

دفع

كل منهما تقدم في الافعال وبالجملة فان النبوي الدال على اعتبار الاقتداء ظاهر
ولهيهنا ما يوجب صرفه عن ظهوره الا ان يقال كما انه يكفي في صدق التبعية في الشيء
مشيه في الزمان الخاص لاجل مشي المتبوع فيه فكذلك هنا ويحتمل الامر بالركوع
عقيب ركوع الامام على ما استظهرناه من كون الجملة الشرطية محمولة على الغالب من
ان عدم التقدم لا يجوز الا بالتاخر فهو لدركا لمقدمة العادية هذا كله مضافا الى
احتمال ان يراد من النبوي وجوب لحوق الامام في هذه الافعال وعدم جواز التخلف
عنه فيها ويؤيده انه لو اريد عدم التقدم كان الاولى ان يقول فاركعوا اذا ركع كما
لا يخفى على الخبير بنكات العبارات نعم لو هنه استدلال العلماء على عدم التقدم لا على
عدم التخلف اللهم الا ان يرجع الى ما تقدم من دعوى عدم اعتبار التاخر الخارجي
في صدق الاقتداء والمتابعة بل يكفي قصد تحقق الفعل زمان وقوع الفعل عن الامام
لاجل وقوعه عنه فيه ثم ان ظاهر النبوي على تقدير دلالته على عدم التقدم كونه
وجوبه شرطيا بمعنى ان المأموم ما دام مأموما ليس مأذونا في الركوع الا بعد ركوع
الامام او معه ويؤيده الاستدلال في الذكرى وغيرها به لاشتراط عدم تقدم المأموم
مع مقتضاه بطلان الصلاة لو ركع قبله مع تقانه على نية القدوة وفاقا للمحكي عن
حيث قال لو فارق الامام بغير عذر بطلت صلوته وهو الظاهر ايضا من عبارة الصدوق
المحكية عنه الواقعة فيما تقدم من عبارة جامع الاخبار خلافا لما عن المتاخرين
بل عن جامعة نسبته الى الاصحاب من جعلوه واجبا مستقلا يوجب تركه الاثم لا بطلان
الجماعة فضلا عن الصلوة ويشكل ايضا المخالفة لظاهر النبوي الذي هو الاصل في
وجوب المتابعة ان استحقاق الاثم على التقدم لا ينفك عن وقوع الفعل كالركوع
مثلا منهيا عنه فيفسد ودعوى رجوع النهي الى الوصف الخارج ممنوعة نعم لو قيل ان
النهي عن التقدم انما جاء من جهة وجوب المتابعة وهو مبني على اقتضاء الامر بالشيء

النهي عن ضده الخاص وهو ممنوع كان احسن لكن لا الاثم منه ان يقول بالفساد
بالاقتضاء وليس كذلك هذا مع ان ظاهر قولهم يجب المتابعة الوجوب الشرطي على حد
سائر واجبات الجماعة مثل نية الايتمام وعدم التقدم في الموقف وغيرهما الا ان في
هذه العبارة قد صرح بعضهم بارادة الاشتراط حتى ان الشيخ قد حكي عنه انه قال ينبغي
ان لا يرفع راسه قبل الامام فان رفع ناسيا عاد اليه ليكون رفعه مع رفع الامام وكذلك
القول في السجود وان فعل ذلك متعمدا لم يجز له العود اليه اصلا بل يقف حتى
يلحقه الامام وكان المحكي عن المبسوط فالمحكي عنه سابقا من بطلان الصلاة بمفارقة
الامام لعذر يمكن حمله على المفارقة راسا وقوله بعد ذلك العبارة وان فارقه لعذر
وتم صحت صلوته ويمكن ايضا حمل المفارقة المبطلة على المفارقة بافعال الصلاة الرئيسية
اصالة كالركوع والسجود لوقوعهما منهيا عنهما دون الافعال الواجبة مقدمة كالرفع
من الركوع والسجود والهوي الى السجود والنهوض الى القيام لان وقوعهما منهيا عنهما لا يوجب
فساد الصلوة ولا جزئها فتدبر ويمكن ان تقتصر الشيخ بان صدر النبوي دال على وجوب
الاقتداء فلا يستفاد منه الا وجوب الاقتداء ما دام اماما ولا ظهور فيه كما قد [illegible]
في الشرطية للصلوة خصوصا بعد تصريح المشهور بل الكل بعدم بطلان الجماعة فضلا
عن الصلوة بالتقدم والقول بعدم الشرطية مع الاثم بالتقدم حاصل قطعا لان المتابعة
اما واجبة نفسا واما شرطا فيكون تركها مبطلا للصلوة على ما تقدم من ظاهر الشيخ
مع امكان ان يقال ان الشيخ لم يظهر منه دعوى الشرطية فلعله موافق للمشهور في
ثبوت الاثم الا ان هذا النهي عنده يوجب الفساد الا عند المشهور فنزاعه معهم في مسئلة اصولية
لا فرعية ولذا اجاب بعضهم عنه بان النهي راجع الى امر خارج عن الجزء ولولا الاتفاق على
الاثم في الجملة امكن القول بشرطيته للجماعة ادعاء لظهور النبوي في ذلك كما احتمله في
الذكرى فيصير المأموم بالتقدم منفردا فتم ان نوى اثم والا بطلان للصلوة ايضا والقول

شرطيته لتحقق الجماعة واستحقاق ثوابها بالنسبة الى ذلك الجزء المتقدم من دون بطلان
اصل الجماعة كما هو ظاهر بعض الاخبار الواردة في تقدم المأموم الآمرة بالاستمرار مع علم
العود المحمول على صورة تعمد التقدم كخبر غياث بن ابراهيم الآتي هذا كله حال علم
التقدم واما التخلف عن الامام بان لا يجامعه معه في الاجزاء المطلوبة في الصلوة
مثل الركوع والسجود والقيام فظاهر الشيخ عدم جوازه لعدم صدق الاقتداء ح خصوصاً
الى ظهور قوله فاذا ركع فاركعوا في ذلك على ما قلنا وللبناء في ذلك استدلال الفقهاء
على عدم التقدم لا محالة كونه محل الدلالة على ذلك صلوته الموجب للاقتداء الذي
يقدح فيه التقدم والتخلف وان كان دليله مختصاً بالتخلف ويدل على الحكم في خصوص
الركوع ما دل على ترك السورة في اوليي المسبوق بل مع الفاتحة مطلقاً او في الأوليين
لادراك الركوع الا ان يدعى امكان كون المحقق في الركوع وادراك الجماعة في ذلك
الجزء مستحباً ومع ذلك يترك لاجله الواجب كما يباح قطع الصلوة لادراك الجماعة
فالعمدة النبوي لو لم يدع ظهورها في اعتبار المتابعة كما يأتي توضيحه ثم قد يظهر من
الحدائق وجوب القيام والطمأنينة حال قراءة الامام واستند الى ذلك في بطلان صلوة
من ركع قبل فراغ الامام من القراءة وهو ضعيف وان كان احوط ونحوه ما عن المنتهى من
وجوب ترك جلسة الاستراحة على المأموم لو قام الامام ثم ينبغي ان يستثنى من الافعال
الفعل القصير الذي تعتبر المحافظة على وجه الاجتماع مع الامام فيه كالقيام بعد الركوع
والجلوس بين السجدتين وعقيب الثانية لو اوجبناه فان التخلف في هذه لا يقدح في
صدق الاقتداء فلا يشمله النبوي وهل يجب عدم التخلف عن الامام الواجب في الجزء الاول
من القراءة فيكون المعتبر ادراك قراءة الامام في حال القيام او يكفي حال القيام مع قراءة
الامام المجزية عن قراءة المأموم كحال القيام في الركعتين الاخيرتين فلا يقدح التخلف عنه
ما لم يكن فاحشاً مخرجاً عن صدق القدوة وجهان من ان القيام انما وجب للقراءة فمع

القيام

فرض وجوبها المفقود في حق المأموم واما واجب مستقل وللتلازم بين وجوبه على
المأموم بقيد القراءة لا حال قراءة الامام ومن ان قراءة الامام قائمة مقام قراءة
المأموم فيجب على المأموم القيام ويتفرع على الوجهين وجوب الطمأنينة على المأموم
حال قراءة الامام والاول اقوى ويؤيده ما ورد من الاذن في اللحوق بالامام حال
القيام والمشي الى الصف المتقدم ثم ان الظاهر من كلمات اصحابنا في حكم التخلف اربعة
اقوال احدها حرمته مع عدم بطلان الصلوة وهو الظاهر من كلام كل من اوجب المتابعة
بناء على ان المراد في كلامهم الاعم من عدم التقدم والتخلف كما يظهر ذلك منهم في
المسئلة الاتية من صلوة الكسوف اذ صرح به جماعة فيما حكي عنهم في باب الكسوف في من
لم يدرك الركوع الاول مع الامام حيث حكموا بعدم دخوله معه استناداً الى لزوم
اخلال المتابعة عليه لانه اذا اتى بالخامس بعد انتهاء الامام الى السجود لزم التخلف عنه
فيه ولو هوى فيه فاته ركوع من الركوعات اذ الامام لا يتحمل غير القراءة الثاني
بطلان الصلوة وهو الظاهر من قول الشيخ لو فارق الامام من غير عذر بطلت صلوته
بناء على شمول المفارقة للتخلف كما عبر بها عنه بعض الاصحاب الثالث جوازه وهو
الظاهر من عبارة المعتبر حيث قال ويجوز التخلف عن الامام بركن كامل والمتابعة افضل
انتهى ويمكن ان يكون ذلك الصريح الشهيد الاول في الذكرى والمحقق الثاني في الجعفرية
وفيه نظر اذ لا تعرض في كلامهما الا لكون التخلف غير مبطل للقدوة قال في الجعفرية
ولو تخلف بركن او ازيد لم ينقطع القدوة انتهى وقال في الذكرى لو سبق المأموم الى
ما عليه فلحق بالامام سواء جعل ذلك عمداً او سهواً او لعذر وقد مر نظيره في الجمعة
ولا يتحقق فوات القدوة بفوات ركن او اكثر عندنا وفي التذكرة وتوقف في بطلانه ح
بالتاخير بركن والمروي بقاء القدوة رواه عبد الرحمن عن ابي الحسن ع انتهى هذا
مع تصريح هذين المحققين في كتبهم ومع ذلك بعدم جواز التخلف في المسئلة المتقدمة

من صلاة الكسوف فالأظهر بحسب الأدلة رابع وهو اعتبارها في الجماعة كما يشهد له ظاهر
النبوي المتقدم الدال على حصر غاية جعل الإمام في الاقتداء الذي يفوت عرفا
بمخالفة الصلاة بمجرد التخلف عنه عمدا في هيئات الصلاة من الركوع والسجود والقيام
ونحو ما ذكرنا نعلم أن التخلف لعذر لا يقدح في القدوة وإن كان مما نبيّنه لأن صدق
الاقتداء باق مع عدم تعمد التخلف مضافا إلى ورود النص بذلك في باب الجمعة
والجماعة نعم لو سلب اسم الاقتداء عرفا أشكل الحكم ببقاء القدوة وهل الغائب مع
التعمد الاقتداء رأسا أو في الجزء المتخلف فيه وجهان ظاهر من جزم به كصاحب الحدائق
أو احتمله كالعلامة في كره الأول وربما يظهر من الشهيد في كرى في المسألة في صلاة الكسوف
عدم الخلاف في بطلان الاقتداء مع التخلف عمدا حيث أنه بعد الاستدلال على عدم
سلامة الاقتداء بالتقدم عنه وعن غيره من لزوم أحد المحذورين أما التخلف عن الإمام
أو جعل الإمام الركوع قال فإن قلت لم لا ينتظره حتى يقوم إلى الثانية فإذا انتهى
إلى الخامس من ركوعات المأموم سجد ثم قام فاقتدى به في باقي الركوعات فإذا سجد
الإمام انفرد وأتى بما بقي عليه قلت في هذا ترك الاقتداء وقد قال صلى الله عليه وآله
إنما جعل الإمام إماما ليؤتم به الحديث ثم قال فإن قلت فلم لا يأتي المأموم بما فوّته
ثم يسجد ثم يلحق بالإمام فيما بقي من الركعات قلت ينافي هذا الإيراد التخلف عن الإمام لعذر
وهو غير قادح في الاقتداء لما يأتي قلنا إن من قال إن التخلف عن الإمام يقدح
فيه فوات الركن فعلى مذهبه لا يتم هذا ومن أفرد ذلك فإنما يكون عند القدوة كالمزاحمة
ولا مزاحمة هنا انتهى وظاهر الاعتقاد في كلامه عدم القدح في الاقتداء بالنسبة إلى
الجواز التكليفي هذا كله بالنسبة إلى الأفعال وأما بالنسبة إلى الأقوال فالكلام تارة
في تكبيرة الإحرام وأخرى في غيرها أما الكلام فيها فمحصله أنه لا إشكال في عدم تحقق
القدوة مع تقدم المأموم سواء كان عمدا أو سهوا لكن الظاهر فيه منع عدم انعقاد الصلاة

منفردا بناء على أن الجماعة غير منعقدة ومع التعمد إشكال وهل يجوز المقارنة في الشروع
فيها أو يعتبر التقدم فيه مع جواز الفراغ معه أو قبله ومع عدمه أم لا يجوز الشروع إلا بعد
فراغ الإمام وجوه مبناها بعد تسليم تحقق المتابعة بالمقارنة أنه هل يكفي في صدق
الاقتداء مجرد ربط صلاته بصلاة الإمام من غير فرق بين الابتداء والأثناء أو
يعتبر تلبس الإمام بالصلاة وصدق المصلي عليه ليكون إماما ليصح نسبة الاقتداء إذ لا
معنى للاقتداء بغير المصلي وعليه فهل يتحقق الشروع واقعا بالدخول في التكبيرة أو لا
يتحقق إلا بالفراغ عنها ويكون الفراغ عنه كاشفا عن الدخول بأوله وعلى الثاني
فهل يعتبر إحراز المأموم لدخول الإمام أم لا وعلى الثاني فهل يكفي إحراز ذلك ولو بغير
القطع بدخوله وتحقق صفة المأمومية له أم يعتبر إحرازه حين شروعه وأنه لا يشرع
الشروع إلا بعد العلم بدخول الإمام ثم إن الأرجح من هذه الاحتمالات أولها
بناء على تحقق المتابعة بالمقارنة وأنه لا فرق بين الأفعال وتكبيرة الإحرام وأما
على عدم تحقق الدخول الابتدائي فلا دخل له في ذلك لعدم دليل على اعتبار العلم
بدخول الإمام في الصلاة كما لا يعتبر العلم بدخوله نفسه مع إمكان دعوى إحراز ذلك
بأصالة عدم طرو القاطع مع أنه يمكن فرض العلم بعدمه وربما يتمسك في نفي المقارنة
بأصالة عدم انعقاد الجماعة وبالنبوي المروي في بعض طرق العامة إنما جعل الإمام
إماما ليؤتم به فإذا كبر فكبروا وإذا ركع فاركعوا الحديث والمحكي عن الجامع إذا قال
الإمام الله أكبر فقولوا الله أكبر وفي الجميع نظر أما الأصل فبأن امتثال أوامر الجماعة
الوجوبية مثل الجمعة وشبهها والندبية في غيرها إذا حصل بموافقة ما علم من الشرع
اعتباره بعد نفي ما لم يعلم ترتب على ذلك آثار الجماعة لأن المراد من آثارها هي الأحكام
المترتبة على امتثال هذا المستحب نعم لو كان الأمر بالعكس بمعنى أن الاستحباب أو الوجوب
كان يعرض الجماعة التي هي منشأ الآثار كثيرة بحيث وجب في امتثال الاستحباب إحراز كون

نظر

الفعل ذلك الفعل لما يترتب عليه لانّا ادّكان اصالة عدم الانعقاد حاكمة على اصالة
البرائة عمّا شك في شرطيته مثلاً لو تعلق الامر الوجوبي او الاستحبابي بالنكاح علمنا
ان النكاح مشروط صحته بشرايط كثيرة فما شك في بعضها لا يوجب اجراء اصالة البرائة
عنه في مقام امتثال ذلك الامر وكذلك لو لم يكن بين تعلق الامر وبين ترتيب
تلك الاثار ترتب وتفرّع فان اصالة البرائة لا تنفع في اثبات تلك الاثار
واما البحث في ان وجوب التكبير عقيب تكبيرة الاحرام انما هو على وجوب المتابعة

تفريع

التي عرفت تحققها بالمقارنة ايضاً لابداء يكون تاخير تكبير المأموم عن تكبير الامام
على ما هو ظاهر العبارة محمولاً على الغالب من عدم احراز عدم التقدم والتجنب عنه الا
بالتاخر كان التاخر مقدمة عادية لعدم التقدم بان يحمل الامر على الوجوب بل قطع
النظر عن السياق فيدور الامر بين تقييد التكبير بتكبيرة الاحرام او يبقى على الاطلاق
ويحمل الامر بالتاخر على الاستحباب فظهر ان الاحتمال الاول لا يخلو عن قوة ثم بعد
تعين الاحتمال الثاني ولو بناء على الكشف المتقدم لما عرفت من عدم الدليل على
اعتبار الدخول الواقعي في مشروعية دخول المأموم فضلاً عن اعتبار احرازه نعم
لو اعتبرنا الاحراز وقلنا بالكشف فالمتعين الاحتمال الرابع وهو الاحوط جداً واما الكلام
في غير التكبيرة فمحصله ان ظاهر المشهور عدم الوجوب وصرح جماعة منهم وفاقا للدروس
والجعفرية الوجوب بل ربما احتمل او استظهر من كلام كل من اطلق الافعال بناء على شمولها الاقوال
او ترك ذكر الافعال واطلق وجوب المتابعة كما في بعض العبارات ومعاقد الاجماعات
وهذا القول لا يخلو عن قرب لعموم صدر النبوي المتقدم وذكر الركوع والسجود في ذيله
من باب المثال مع ذكر التكبير في بعض رواياته وربما يذكر لعدم الوجوب وجوه لا تنهض
مقيدة للنبوي المذكور مع فرض اطلاقه بحيث يعم الاقوال نعم يمكن ان يقال
النبوي معرض عن وجوب الايتمام وهو مخالف لكثير من الاحكام المستفادة من الادلة مثل تخيير

تخيير المأموم بين الفاتحة والتسبيح في الركعتين الاخيرتين وبين التسبيحة الكبرى والثلث
الصغريات في ذكر الركوع وحمل النبوي على وجوب المتابعة في هذه الامور اذا اختار
ما اختاره الامام او على ارادة المتابعة في الشروع والفراغ او الشروع فقط لا يخفى
بعده نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من الرواية وجوب الايتمام في الامور اللازم
الصدور من كل من الامام والمأموم في محل واحد المراد وجوب الاتيان بكل ما يأتي
الامام لانه مع مخالفته للسياق يوجب خروج اكثر الافعال والاقوال مع ان ارادة
المتابعة في اصل الفعل لا يدل على وجوب عدم التقدم فتأمل بل المراد من كون
ما يأتي به الامام والمأموم متحققاً على وجه المتابعة فكل واجب يخص الشارع اختيار
في تركه مع اتيان الامام به كشف يخصه عن عدم كون المتابعة فيه غاية لجعل الامام اماماً
مثلاً اذا تحقق الايتمام مع ترك المأموم للتشهد في غير محله مع اتيان الامام به كشف عن
عدم كون المتابعة في التشهد مقصودة اذا اتفق وجوبه على المأموم لان المفروض بعكس
عدم الاتيان به هنا ايضاً كون الايتمام حاصلاً في نظر الشارع فاذا لم يكن لوجوده مدخل
لم يكن لكيفيته ايضاً ترتبه على فعل الامام مدخل ايضاً وكذا الكلام في التسبيح والقرائة
في الاخيرتين او في الركوع والسجود ما كان اتفق مشاركة الامام والمأموم كالتشهد في
الاولتين او ولتي احدهما واخيرتي الاخرى ويؤيد ما ذكرنا استمرار السيرة على
عدم الالتزام بالمتابعة في الاقوال وان حكمة وجوب المتابعة على المأموم تقتضي وجوب
الجهر على الامام لانه اقرب الى تحصيل الغرض من الزام المأموم بالاحتياط او تخصيصه
في العمل بالظن فاستحباب اسماع الامام يدل على استحباب متابعته ويؤيد لزوم الحرج
غالباً في مراعات المتابعة للصفوف البعيدة ولزوم التخلف الفاحش من ذلك احياناً
وربما يستشهد باخبار تسليم المأموم قبل الامام وفيه نظر يعرف مما سيأتي في
مسئلة التسليم قبل الامام ومما ذكرنا من الاستظهار العرفي يظهر عدم وجوب المتابعة

[illegible]

في الافعال والاقوال المستحبة وانه لا يفترق كما اذا سمع اتيان الامام بها وكلا المتابعة بعد
على تقدير الاتيان وفي الروض ما يدل على وجوب المتابعة في القنوت على القول بوجوبها
في الاقوال فتدبر في جميعه والله الهادي **لامعة** في بحث وكذا لو هوى الى الركوع
او سجود **قلت** لو سبق المأموم الامام في الركوع فاما ان يكون سهوا واما ان يكون
عمدا فان كان سهوا عاد على المشهور مطلقا كما عن جماعة او في المتأخرين كما عن اخرى
لمكاتبة ابن فضال لابي الحسن الرضا في الرجل كان خلف امام يأتم به فركع قبل ان
يركع الامام وهو يظن ان الامام قد ركع فلما رآه لم يركع رفع رأسه ثم اعاد الركوع مع الامام
أيفسد عليه ذلك صلوته ام يجوز تلك الركعة فكتب عليه السلام تتم صلوته ولا تفسد بما صنع
صلوته وعدم دلالتها على حكم الناسي لا تضر بعد تمام المطلب بعدم القول بالفرق بين
الظان والناسي ومحل القول بجواز العود والاستمرار وعدم القول بالفرق بين مسئلتنا
وما سيأتي من الموارد التي نص فيها على وجوب العود ومن هنا يظهر ضعف ما استوجهه اولا
في المشهور من الاستمرار ولذا توقف بعده العود وربما يتوهم امكان الاستدلال عليه بالنبوي
الموجب للايتمام وهو في غير محله سواء قلنا بكون المتابعة شرطا للقدوة والصلوة ام قلنا
بكونها واجبة في نفسها لما عرفت من المتابعة نعم لو قلنا بدلالة النبوي على وجوب
الايتمام بمعنى الاتيان بالافعال التي يأتي بها الامام وان لم يجب على المأموم لكن
الحكم بالعود من جهة النبوي كما يظهر من استدلال الحلي على وجوب العود حيث قال
لا يجوز للامام ان يبتدئ بشيء من افعال الصلوة قبل الامام فان سبقه على سهو
عاد على حاله حتى يكون به مقتديا فان فعل ذلك عامدا فلا يجوز له العود فان فعل
بطلت صلوته انتهى لكنك عرفت سابقا ان النبوي في مقام اعتبار المتابعة في الافعال
المفروغ صدورها عن كل من الامام والمأموم لا في مقام ايجاب صدورها لتصدر من الامام
ثم انه لو ترك العود ففي صحة صلوته مطلقا كما عن الروضة وغيرها ولعله مراد الشهيد وقال المحقق

صلوته

جماعة

جماعة من ان الناسي لو لم يعد فهو عامدا ويبعدهما كان او التفصيل بين الرجوع قبل
اتمام الامام القراءة او بعده كما عن العزية وربما فسر به قولهم انه لو لم يرجع فيرجع عامدا
قبل اتمام الامام القراءة وجوه بل اقوال يمكن ابتناؤها على ان العود يجب للمتابعة
الواجبة لنفسها والركوع للصلوة قد يحقق فيصح الصلوة وان كان ركوعه قبل اتمام القراءة
لخروج محلها بالدخول في الركوع الصحيح الشرعي او لتعقيب الركوع السابق فاقد الشرط
اعني المتابعة بناء على وجوبها على نحو الشرطية فلا بد من اعادة الركوع ثانيا على النحو
المعتبر او بناء على ما يفهم من الروايات الآتية في وجوب العود مع رفع الرأس من
الركوع والسجود كون ذلك معتبرا ومن ذلك يظهر ان بطلان الصلوة بترك الرجوع
بجامع القول بكون المأتي به سهوا هو الفعل الاصلي او انه يجب لتدارك بقية القراءة
ولا يخفى قوة القول الاول اما على القول بان عدم التقدم على الامام في الفعل واجب
مستقل كيف يجمع الحكم باجزاء الركوع المقدم عمدا دون المتقدم سهوا واما على من حكم
ببطلان الصلوة بالمفارقة فلاختصاصه بما اذا كان لغير عذر والمفروض هنا العذر
ولذا لم يقل ببطلان الصلوة هنا وما ذكرنا يظهر ضعف التفصيل بين رجوعه لتدارك بقية
القراءة وعدمه لا له ولعل الاخبار الآمرة بالعود الى الركوع والسجود فلو سلم الظهور
المدعى فيها فالمسلم ظهورها في اشتراط العود في بقاء القدوة لا في صحة الصلوة ولا في
بطلان الجماعة بترك العود لا الصلوة ويشهد للظهور المذكور ظهور السؤال فيها في
كونه عن علاج الجماعة لا علاج الصلوة بعد تسليم ظهور تلك الروايات في شرطية العود
في الجملة وتردد مشروطه بين الجماعة واصل الصلوة كان الواجب اما العود واما الانفراد فيجمع
على الجماعة مع ترك العود لما سيأتي من السيرة في العدول الى الانفراد ثم ان الظاهر اختصاص
العود بما لو علم ادراك الامام في الركوع لانه المتيقن من النص والفتوى فلو ظن انه لو عاد الركوع
ثانيا لم يلحق الامام في الركوع لم يجب العود لان بركوعه الثاني يتخلف عن الامام فلا يدرك المتابعة

ثم ان الظاهر عدم الفرق بين السبق الى الركوع وبين السبق الى السجود ولعله لا ظهور الاتفاق
على جواز العود كان مقتضى الأصل عدمه لصحة السجود الواقع فلا وجه لاعادته ووجوب
الاتيان به لاجل المتابعة قد عرفت ان النبوي لا يدل عليه وانما يدل على وجوب
كون المأتي به متحققا على وجه المتابعة هذا كله في السبق اليهما واما لو سبقه بالرفع
منهما فالمشهور انه يعود اليهما ويدل عليه روايات منها صحيحة علي بن يقطين عن
رجل يركع مع الامام يقتدي به ثم رفع راسه قبل الامام قال يعيد ركوعه معه ومثلها
رواية سعد الاشعري ورواية الفضيل عن رجل يصلي مع امام يأتم به ثم رفع راسه من
السجود قبل ان يرفع راسه من السجود قال فليسجد ورواية ابن فضال عن ابي الحسن ع قال
قلت له اسجد مع الامام وارفع راسي قبله اعيد قال اعد واسجد وظاهره ولو بقرينة
كون شان الراوي اجل من ان يتعمد التقدم على الامام كما قيل انه مخصوص بصورة
السهو او الظن فيما تخصص رواية غياث بن ابراهيم عن الرجل يرفع راسه من الركوع
قبل الامام ايعود فيركع اذا ابطأ الامام ويرفع راسه معه قال لا وهو التعمد لكن لا يخفى
ان هذا التقييد يرجع بالنسبة الى التجوز في الاوامر السابقة بالحمل على الاستحباب لكنه
تقييد بالفرد الغير الغالب نعم لو حمل النفي في الجواب على نفي الجواز من جهة لزوم المنع
لزيادة الركن بناء على كون السؤال عند اثبات الحمل المذكور بل يتعين تقييده بالنهي
بصورة العمد للاجماع على عدم التحريم في صورة السهو فيصير اخص مطلقا من الاوامر فيتقيد به
ولو فرضنا ظهوره في نفي الوجوب في مقام توهم وجوب المطابقة على الاطلاق لكن الجواب
بنفي الوجوب لا يلائم ثبوت الاستحباب كما لا يخفى ثم انه يترتب على ما ذكرنا من
كون الجزء الاصلي هو المأتي به سهوا دون المعاد امور منها انه لو نسي العود الى المتابعة
بعدما قام عن ركوعه بطل على الثاني دون الاول وانه لو نسي فدخل في السجود قبل ركوعه للامام
لم يركع بعد فسد صلاته على الاول دون الثاني وانه لو اخل بشيء من واجباته حال التشهد

لسبق

لسبق الامام بطلت صلاته الا اذا تركها لادراك المتابعة ولو اخل به سهوا لم يجب
عليه الاتيان في المعاد وان كان يجب فيه ما يجب في الاول على ما هو المتبادر من قوله عليه السلام
يعيد ركوعه هذا في السبق الى الركوع والسجود واما لو سبق الى الرفع عنهما فالمعاد جزءا
من الثاني يجب فيه تدارك ما اخل سابقا بل يجب عليه ترك واجباتها اذا تنبه للسبق
قبل الاتيان بها الى غير ذلك من الثمرات المترتبة على كون الجزء الاصلي هو الاول او الثاني
وقد عرفت قوة الاول والله العالم ثم ان الاكثر لم يتعرضوا لحكم ما اذا سبق عمدا او سهوا
في غير الركوع والسجود كالقيام بعد السجدتين او بعد الركوع كما لو تابعه في الرفع لكن سبقه الى
القيام او الجلوس وكذا لو سبق في الرفع مع بقائه منحنيا وان دل معاقد اجماعاتهم كما
على وجوب المتابعة في جميع الافعال نعم في بعض العبائر ما يدل على عموم الحكم فان المحكي عن
السرائر انه قال لا يجوز للماموم ان يبتدئ في فعل من افعال الصلاة قبل امامه فان سبقه
على سهو عاد على حالته حتى يكون به مقتديا فان فعل ذلك فلا يجوز له العود فان عاد بطلت
صلاته لانه زاد ركوعا انتهى وكذا المحكي عن [illegible] ان من فارق الامام لغير عذر بطلت صلاته
والذي ينبغي ان يقال هنا هو انه لو ثبت عدم الفصل بين الركوع والسجود وغيرهما فذاك
وكذا لو ثبت دلالة النبوي على وجوب العود للمتابعة لكن قد عرفت التامل فيهما مع
فمقتضى الاصل على ما عرفت سابقا عدم العود مطلقا ثم على تقدير استصحاب حكم الركوع والسجود
من وجوب العود مع السهو وعدم جوازه مع التعمد لو خالف ففي الحكم بالبطلان هنا في صورة
الحكم بالبطلان في الركوع والسجود نظر منشأه ان المطلوب في الجلوس والقيام هيئتهما
لا احداثهما والنهوض اليهما مقدمة فاذا فرض ان السابق على الامام فيهما سهوا لم يعد
كان الواجب منهما المتحقق بعد لحوق الامام هيئتهما الحاصلة من غير حاجة الى اعادة
النهوض ثانيا بخلاف الركوع والسجود فان الواجب احداث هيئتهما بقصدهما فلا يكفي
في الواجب منهما بالبقاء على هيئتهما بعد لحوق الامام وكذا المتعمد السبق الى القيام والجلوس

لو هدمهما واعادهما ثانيا لغرض لم يوجب ذلك بطلان الصلاة بل لو هدم قيامه في حال
بالانحناء لا لغرض ثم اعاده لم يؤثر ذلك في البطلان خصوصا اذا لم يشرع الامام في
القراءة فتأمل والله الهادي **لا معة** في نعم ولا يجوز ان يقف المأموم قدام الامام
قلت لخلاف ولا اشكال في اعتبار عدم تقدم المأموم على الامام وحكاية الاجماع
عليه مستفيضة والظاهر انه شرط الجماعة او يحول على ان الشرط لشرط الجماعة في كونه كل
من اركان الصلاة بحيث لو اخل انتفت القدوة في ذلك الجزء من الصلاة فلا تنفسخ القدوة راسا
بعد انعقاد نية الجماعة لمجموع الصلاة وهذا ليس عدولا عن الانفراد الى الجماعة فتبطل
بالاخلال به ولو في زمان يسير والعود الى الايتمام بعده مبني على جواز تجديد نية الانفراد
كما في الذكرى من احتمال عود القدوة بالتأخر فهو مبني على ذلك القول وما فيها وفي
غيرها من كلمات الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم من اطلاق الحكم ببطلان الصلاة لو استمر على
نية الايتمام بعد التقدم محمول على ما افضى الى الاخلال بوظيفة المنفرد كما قيده به في الشارح
وغيره والا فبطلان الجماعة بنفسه لا يوجب بطلان الصلاة كما تقدم ذلك في غيره من المواضع
مثل البعد والحائل اللذين قد صرح النص ببطلان صلاة المأموم معهما لكنه محمول
على الاستمرار معهما على وظيفة الايتمام وهل هو شرط واقعي او علمي فيغتفر مع النسيان
وجهان ظاهر كلامهم ومن الاصل الى مكان دعوى انصراف الاقتداء الى صورة العلم ولو تقدم
اضطرارا لو كان لدابة والسفينة فالمصرح به في كلام الشهيد وجوب نية الانفراد ثم ان
المشهور جواز التساوي بل عن كره الاجماع عليه واستدل له ايضا باصالة البراءة بل
اطلاقات الجماعة مضافا الى ما دل على كون المأموم الواحد عن يمين الامام من غير تنبيه
على وجوب تأخره يسيرا مع كون السؤال عن موقف المأموم وما ورد في تداعي الامامة والمأمومية
اذ لولا جواز التساوي لم يكن كل واحد قابلا للامامة والمأمومية والكل لا يخلو من
نظر وان امكن دفعه فالاحتياط يقتضي المصير الى ما عن الحلي من وجوب تقدم الامام يسيرا ولو
عن بعضها

نقد

ولعله للسيرة المستمرة على الالتزام بذلك واستظهاره من النبوي وورود الامر بالتقدم
اذا احدث الامام او حدث به وفي العراة مضافا الى ما ذكرنا في بعض الشروط المتقدمة
من توقيفية الجماعة بناء على ان الجماعة هيئة توقيفية في الصلاة ورد فيها انه من الشارع
ويترتب عليها احكام مثل سقوط القراءة وشرطيتها في الجمعة ونحو ذلك فلا بد من احراز
تلك الهيئة في احراز ذلك الثواب واجراء تلك الاحكام لا ان الجماعة ورد الامر بها مطلقا
فيقتصر في امتثالها على ما علم من اجزائها وشرائطها فافهم هذا وقد يستدل للحكم بما ورد
في التوقيع الشريف الوارد في الاحتجاج جوابا للسؤال عن السجود على قبور الائمة عليهم السلام
والصلاة وراء القبر ونحوه من فوقع اما السجود على القبر فانه لا يجوز في نافلة ولا فريضة
ولا زيارة بل يضع خده الايمن على القبر واما الصلاة فانها خلفه يجعله الامام ولا يجوز ان
يصلي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن شماله لان الامام لا يتقدم عليه ولا يساوى ثم ان
المدار في التقدم والتأخر هو العرف ولا اشكال في صدقه بالتقدم بالاعقاب في حال
القيام ولذا قال في محكي التذكرة لو تقدم عقب المأموم بطل عنده ومع العلماء لو تساوى
العقبان لم يضر تقدم الاصابع ولو تقدم عقبه على عقبه لم ينفعه تأخر اصابعه ورأسه
قال الاصحاب انتهى لكن صرح في ذلك باعتبار الاصابع ايضا وعن النهاية استقرب اعتبار
ما تقدم عن التذكرة وربما حكي عن الاكثر ولم اعرف مستنده وربما توهم اعتبار تساوي المناكب
لما ورد في تسوية الصفوف من تسوية المناكب ويرده ان الغالب ان تسوية المناكب من جهة
تسوية الاعقاب وذكر تسوية المناكب لانه المقصود للمصلي وان كان منشأه تساوي
الاعقاب وفي النظر الحاق حال الركوع بحال القيام فيكتفي بعدم تقدم عقبه وان تقدم به
راسه واما حال السجود فالظاهر اعتبار نصب اصابع الرجلين لانها بمنزلة العقب
للقائم واما حال التشهد فالظاهر اعتبار موضع الاليتين ولا عبرة بما الرجلين من
ورائه وقضيتها فالظاهر ان الملحوظ في هذا المقام اول مقر نفس المصلي وهو موضع العجز

حال منتصب خ

بحركته وسكونه تتصف نفس الانسان بالحركة والسكون وبما ذكرنا يظهر انه لا يقدح تقدم
مسجد المأموم نعم استثنوا من ذلك ما لو صلوا مستديرا حول الكعبة فان المأموم يتقدم
رأسه على الامام ليصير اقرب الى الكعبة فيتقدم على الامام ولعل وجهه ان تقدم احد الشخصين
على الاخر ان لوحظ بالنسبة الى الجهة التي توجها اليها كان العبرة باول مقدم وهو موضع
العقب وان لوحظ بالنسبة الى عين خارجي كان العبرة باول جزء يقرب من تلك العين
فيقال انه اقرب اليه كذا اذا كان الجزء الذي يليه يسبق اليه منه ولما كان الاعتبار
في توجيه الصف المستدير حول ذلك الشيء باستقبال العين كان مناط التقدم تقدم اسبق
جزء منه كرؤس الاصابع او البطن في عظيم البطن او طرف الانف الاسفل حال القيام
والركبتين حال التشهد والرأس حال الجلوس واما البعيد عن الكعبة فلما كان توجهه
الى الجهة لا يلاحظ فيه الاقربية الى شيء خارجي نعم هنا كلام اخر في اصل جواز تقدم
المأمومين من جهة كون الجماعة هيئة توقيفية لا بد من الاقتصار فيها على المتيقن وهو
ما اذا لم يتقدم المأموم على الامام عرفا وان لم يكن تقدم بالنسبة الى الجهة التي توجها
اليها اعني الكعبة بناء ان التقدم قد يلاحظ بالنسبة الى جهة خاصة من الجهات
المطلقة المنتهية الى تحدد الجهات وبهذا الاعتبار يقال لكل من الامام والمأموم
المتقابلين انه متقدم على صاحبه بالنسبة الى الجهة التي توجه اليها وقد يلاحظ بالنسبة
الى جهة الكعبة وح لا يصدق على احد المتقابلين انه متقدم على صاحبه لانهما يتوجهان
معا الى جهة واحدة وحيث ان معاقد الاجماعات على عدم تقدم المأموم ظاهرة في ارادة
التقدم العرفي وهو الملحوظ بالنسبة الى مطلق الجهة ولا اقل من اجمالها فح فمجرد كون
المأموم متقدما على الامام باعتبار ملاحظة وجهة الامام يكفي في البطلان وان كان
الامام ايضا متقدما على المأموم بملاحظة وجهته فتأمل واما ما ادعاه في كرى من الاجماع عليه
في كل الاعصار حتى سلم الى ان حجية تلك السيرة محل تأمل لعدم كشفها عن رضاء النبي او احد

او احد اوصيائه عليهم السلم الى ان يقال عدم بلوغ التكبير فاحدهم علوم ولا من غيرهم
من الصحابة والتابعين يكشف عن رضاهم والمسألة لا تخلو عن اشكال كمسألة صلوة
المأموم في حول الكعبة مع توجهه الى الجهة المقابلة لجهة الامام والله الهادي
لامعة من نع ولا بد من نية الايتمام والقصد الى امام معين ولو كان بين يديه
اثنان فنوى الايتمام بهما او بواحد منهما ولم يعين لم تنعقد قلت ويعتبر في انعقاد الجماعة
للمأموم قصد الايتمام لتوقف تحقق عنوان الايتمام الذي هو مناط ترتب الاثار من سقوط
القراءة ونحوه على قصده وهذا واضح ثم ان نية الايتمام كما توجب صيرورة المأموم مأموما
كذلك لا توجب صيرورة الامام اماما لان الامام من ائتم به غيره وان لم يعرف نفسه لذلك
فظهر ان انعقاد الجماعة بالنسبة الى الامام لا يحتاج الى نية الامامة بل يتحقق بنية
المأموم للايتمام وفاقا للصريح جماعة بل ظاهر المنتهى الاتفاق عليه وفي مجمع الفائدة
كانه اجماعي وفي الرياض لا اجد فيه خلافا وهل يتوقف استحقاقه الثواب عليها ظاهر
الاكثر العدم ومال الاردبيلي ره الى ثبوته فان اراد ثبوت ثواب امتثال اوامر الجماعة
والصلوة بالناس فلا وجه له لعدم حصول امتثالها وان اراد ترتب فضيلة ومزية على نفس
مجرد ايتمام غيره به مع عدم قصده ذلك او مع عدم شعوره به فلا مضايقة فيه ثم ان المأموم
لو اخل بنية الايتمام فهو منفرد اذ لا نعني بالمنفرد الا من دخل في الصلوة غير قاصد للايتمام
نعم لو مضى في صلوته على احكام الجماعة بطلت صلوته وعليه يحمل ما في بعض كلماتهم من انه لو
اخل بنية الاقتداء بطلت صلوته ومعناه انه لو صلى جماعة من دون نية الايتمام كانت صلوته
باطلة لا انه من لم ينو الايتمام فصلوته باطلة لان كل منفرد غير ناو للايتمام مع انه لا وجه ل
بطلان الصلوة بمجرد ترك نية الاقتداء لعبر بقوله لم تنعقد صلوته لان المناسب للاخلال
باول الاجزاء والشرائط التعبير بعدم الانعقاد لا البطلان بل قد عرفت في مسألة التقدم
في الموقف وغيرها ان جميع الشروط المذكورة في الجماعة من هذا القبيل وان عبر في بعض النصوص

والفتوى ببطلان الصلوة مع الاخلال بها فمرادهم بطلان الصلوة اذا مضى فيها على
الجماعة مع الاخلال بالشرط نعم لو قلنا ان الجماعة مقومة للصلوة ومنوعة لها لزم من بطلانها
بطلان الصلوة لكن الظاهر امكان دعوى الاتفاق على خلافه مع عدم مساعدة الدليل عليه
بل العمل للاصل على خلافه ثم انهم ذكروا وجوب نية الجماعة على الامام فيما يجب فيه الجماعة
من الصلوات اذ الجماعة مقومة لها فلابد من اشتمالها فيه انتفاء الصلوة وهو حسن لو اخل
بنية الجماعة تفصيلا واجمالا واما لو نواها اجمالا في ضمن نية اصل نوع الصلوة التي اخذ
فيها الجماعة فلا وجه لبطلان الجماعة ولا الصلوة فيغني نية الجمعة عن الجماعة كما تغني
عن سائر شروطها اللهم الا ان يقال ان الجماعة اذا كانت ماخوذة في الجمعة فلابد في تحققها
من قصدها وليس من قبيل ساير الشروط اذ ليس فيها ما يعتبر في تحققه قصده كما لا يخفى وهو الذي
رجحه صاحبا المدارك والذخيرة تبعا للمحكي عن الاردبيلي قدهم فالاجود ما عليه جماعة تبعا
للاول الشهيدين وثاني المحققين من وجوب القصد الى الايتمام ثم ان المحكي عن الشهيد و
صاحب الموجز وشارحه ان نية الاقتداء بعد نية الامام لا معها فيقطعها بتسليم ثم ينويها
وعن ارشاد الجعفرية انه يجب تأخيرها اجماعا وهذا ينافي الخلاف في جواز مقارنة الامام
في تكبيرة الاحرام الا ان يدعى الاجماع على وجوب التاخر وقد فسر المتابعة المجمع عليها
في التكبير بالانفصال بالتاخر عن الامام وكيف كان فوجوب التاخير هنا مبني على وجوب التاخر
في التكبير لكن الامر سهل بعد كون النية عبارة عن الداعي على العمل كما لا يخفى ثم انه كما
يشترط نية اصل الايتمام كذا يعتبر وحدة من ياتم به وتعيينه فلو نوى الايتمام باثنين بطل
ايتمامه بلا خلاف ظاهر ويدل عليه بعد توقيفية الجماعة بالتقريب المتقدم سابقا ظهور
ادلة احكام الجماعة في ترتبها عند وحدة الامام وكذا لو نوى الايتمام بامام غير معين
بمعنى القابل للصدق على اكثر من شخص مثل الايتمام باحدهما الغير المعين او بالهاشمي
الحاضر اعم منه بالحاضر مع حضور شخصين تردد المنوي بينهما ولو نوى الايتمام بشخص

ثم بان غير امام كالماموم او غير المصلي بطل ايتمامه فحكمه حكم المنفرد فان حصل
منه فعلا او ترك ما يوجب بطلان صلوة المنفرد كترك القراءة او زيادة الواجب للمتابعة
او الرجوع الى الغير في الشك بطلت صلوته لان وجود الامام شرط واقعي تنتفي بانتفائه
في نفس الامر ولو اعتقد الماموم وجوده وهذه واضحة لان وجود الامام ركن للجماعة
وزيادة الواجب الحاصلة في الجماعة او الرجوع الى غيره في الشك وكذا ترك القراءة
وكذا السكوت الطويل مما يختص جوازها بالماموم الواقعي فاذا انتفى الامام انتفى
الايتمام ولا اشكال في شيء من ذلك الا انه ربما يتخيل ان ترك القراءة لا يوجب
بطلان الصلوة الا اذا وقع عمدا واما مع اعتقاد عدم الوجوب فهو كالنسيان كما لو اعتقد
الماموم المسبوق ان الامام في احدى الاوليين فلم يقرء فتبين انه في الاخيرتين لكن
هذه الدعوى مع عدم ثبوتها في مقابل عموم قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
لا ينفع فيما نحن فيه لان المقصود هو ان الصلوة باعتقاد الجماعة اذا اشتمل على مبطل
لصلوة المنفرد كانت باطلة وغاية الدعوى المذكورة عدّ اخلالا ما ذكر لصلوة المنفرد
ويؤيد ما ذكرنا من بطلان الصلوة بل يدل عليه ما ورد في الرجلين المتداعيين للامامة
فان كلا منهما قد نوى الاقتداء بمن تبين انه غير امام لكن يعارضها صحيحة زرارة المروية
في الكتب الثلثة فيمن يصلي مع قوم مصلين غير ناو للصلوة ثم احدث الامام فاخذ
بيد الرجل فقدمه عليهم قال تجزي القوم صلوتهم المعتضدة بما ورد في امام تبين كونه
يهوديا فان اليهودي غير مصل في الحقيقة اللهم الا ان يحمل الصحيحة وما في معناها بموردها
وهو ما اذا تحقق صورة الامامية والماموميه فلا يدل على الصحة فيما نحن فيه مما
انكشف عدم الامامية والماموميه ولو بحسب الصورة كما اذا اقتدى بمن تبين انه ماموم
او غائب عن محل الصلوة او انه حاضر مشغول بغير الصلوة مما يخيله الناظر ثم تعيين
الامام بعنوان الاشارة والصفة كهذا الهاشمي فبان غيرها شيئا فالظاهر صحة الاقتداء

لأن عنوان الامام هو المشار اليه ونفس الهاشمي لا يصلح ان يكون عنوانا ولذا لا يجزي الاكتفاء به في التعيين ولو عينه بعنوان الاشارة والتسمية كما لو نوى الاقتداء بهذا على انه زيد فبان عمرا ففي صحة الاقتداء وجهان كما عن بعض وحكي عن آخر تقوية الصحة وعن ثالث تقوية البطلان وربما يفيد الصحة بما اذا كان عمرو عادلا ايضا والتحقيق انه اذا اناط الاقتداء بالشخص الحاضر معتقدا انه زيد بحيث كان اعتقاده هذا مقارنا او داعيا فلا اشكال في الصحة وان كان الحاضر غير عادل الذي يكفي في الصحة اعتقاد عدالته ولو من جهة اعتقاد انه الشخص الهاشمي الا ان يقال ان اعتقاد العدالة من جهة الاشتباه في الشخص لا دليل على المعذورية فيه اذ القدر المسلم ما لو كان الاشتباه في الصفة دون الموصوف لكن يدفعه عموم ما عرفت من ان العامية ولا تاتي اذا تحققت صورة فلا يقدح اختلال اوصاف الامام حتى كونه مصليا بل العمدة في عدم قدح ثبات فسق الامام الهاشمي المذكورة بل لا دليل غيرها وان ناط الاقتداء بزيد معتقدا حضوره بحيث كان اعتقاد حضوره من جهة تصحيح الاقتداء به فبان غيره فلا ينبغي الاشكال في بطلان الاقتداء لعدم تحقق الامام لان المفروض ان امامه غائب او ميت او نائم مثلا ثم تشخيص احد المقتدين موكول الى النية الماصم اذ ليس هنا لفظ يوخذ بظاهره فلو لم يتشخص احدهما فالوجه بطلان الاقتداء لعدم احراز شرطه وهو القصد الى امام حاضر كما لا يخفى والله العالم لامعة في انه لو صلى اثنان فقال كل منهما كنت اماما صحت صلوتهما ولو قال كنت ماموما لم تصح صلوتهما وكذا لو شكا فيما اضمراه

قلت لو نوى كل من الشخصين الامامة للآخر صحت صلوة كل منهما بلا خلاف ظاهر بل حكي الاجماع عليه عن بعض ويدل عليه وجود المقتضي للصحة وعدم المانع ورواية السكوني وظاهر اطلاقها كالفتاوى عدم الفرق بين صورتي الاخلال بوظيفة المنفرد كما اذا شك في العدد فرجع الى صاحبه وعدمه لكن مقتضى القاعدة الاولى البطلان

البطلان وينبغي تنزيل كلمات الاصحاب عليه لان كثيرا منهم علل الحكم بعدم اخلالهما بوظيفة المنفرد بل لا يبعد تنزيل اطلاق النص عليه بناء على ما هو الغالب من عدم حصول الشك لهما في الاثناء ولو نوى كل منهما الايتمام بصاحبه بطلت صلوتهما لان عدم انعقاد جماعتهما مع اخلالهما بوظيفة المنفرد يوجب ذلك كما عرفت ويدل عليه ايضا رواية السكوني على ضعفها لو كان منجبرا بعدم الخلاف في المسئلة ولو اتفق ذلك مع عدم اخلالهما بوظيفة المنفرد صح فعلهما كما لو قرأ كل منهما بنية الوجوب بان كانا اصم او اتفق ذلك في الركعتين الاخيرتين لظهور خروج ذلك عن مورد النص مع ضعفه وعدم الجابر له في المقام هذا كله لو حصل نية الايتمام من كل منهما ولو ادعى كل منهما ذلك مع عدم علم الآخر بصدقه ففي الحكم بالصحة لانصراف النص الى صورة العلم او الاطمينان بصدقه تردد كل منهما فيرجع الى القاعدة المقتضية للصحة لانه شك في الصحة بعد العمل او الحكم بالبطلان من جهة منع انصراف الرواية الى صورة العلم او الاطمينان بالصدق مضافا الى ان الاخلال بالقرائة محقق والمسقط لها وهو الجماعة لصورة غير معلوم وصحة الصلوة لو اخبر به الآن لان اصالة الصحة عند الشك بعد الفراغ يكفي في الحكم ظاهرا باحراز المسقط الا ان يدعى اختصاصه مورد ذلك الاصل بما اذا شك المكلف في صحة العمل من جهة الامور الراجعة اليه فعلا او تركا وهو بعيد والبعد هنا دعوى انه اصالة الصحة لا تعارض العمومات الدالة على بطلان الصلوة بترك الفاتحة خرج منه ما اذا تيقن الايتمام وبقي الباقي ويتلوها في البعد دعوى اطلاق النص لصورة شك كل منهما في صدق صاحبه والحكم بالصحيح قريب لعله لما ذكرنا قال في فوائد الشرايع وحاشية الارشاد ان في قبول قول كل منهما في حق الآخر ترددا ومما ذكرنا يظهر قرب الحكم بالصحة فيما لو شكا فيما اضمراه كما عن المحقق والشهيد الثانيين واحتمله في التذكرة والنهاية معللا بكونه شكا بعد الفراغ وان احتمل فيها البطلان ايضا معللا بانه

لانا نحكم بتمامية ... او ... [illegible]
اصح ما ... العوارض ... وكذا
المتقدم في المقام ... هذا ... القطع
لا نقدم ... هذه ... منه

لم يحصل الاحتياط في افعال الصلوة بيقين ومرجعه الى ما ذكرنا من القطع بالاخلال
بالقراءة والشك في المسقط بان لم يعلم وقد عرفت ابرامه ونقضه قال المحقق الثاني
في حاشية الشرايع ان الشك في الاثناء مبطل واما بعد الفراغ فالذي يقتضيه النظر عدم
الابطال لان الشك في كل منهما في حق الاخر بعد الصلوة فيقتضي تاثير الشك حيث ان
شرط الصحة لم يتحقق انتهى لكن الظاهر انه من فرق انما فرق بالنص ثم ان الشك
اذا وقع في الاثناء بنى على صحة ما مضى من الصلوة من الافعال التي دخل في غيرها لعين ما
ذكر فيما بعد الفراغ ويبنى فيما يستقبل على الانفراد ويجعل نفسه كانه عدل في الحال اليه
فاتم واتمنا المعادي **لامعة** ويجوز ائتمام المفترض بالمفترض وان
اختلف الفرضان والمتنفل بالمفترض والمفترض بالمتنفل في اماكن وقيل ظ **قلت**
يجوز اقتداء الفرض بمثله وان اختلفا كالظهر والمغرب والصبح مع العصر والعشاء اجماعا
محققا ومحكيا وللبعض الاخبار في بعض الافراد خلافا للمحكي عن الصدوق فلم يجوز الاقتداء
في العصر بظهر الامام الا ان يتوهمها العصر ولا مستند له نعم دلت صحيحة علي بن جعفر على
البطلان مع هذا التوهم مع امكان حملها على استحباب الاعادة ثم ان ظاهر عبائر غير
واحد منهم حتى متون اجماعاتهم المحكية هو عدم الفرق بين الفرايض حتى مثل الطواف
ولعله لعموم مثل قوله عم الصلوة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوة كلها ولكنها
سنة ومن اثبت الاستحباب للجماعة في جميع الصلوة بعدما نفى وجوبها فيها على سبيل
عموم السلب او سلب العموم واما مثل صلوة الايات والجنازة فقد ورد النص
في الجماعة فيهما كما عرفت ليس الاشارة وكذا لا فرق بين الاداء والقضاء لما مر من
عموم الرواية وللاجماع المنقول بل المحقق في هذا التعميم واستمرار السيرة وما ورد
في الصحيح من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما فاته بالنوم جماعة قال في الذكرى ولم
من قدح في هذا الخبر من جهة توهم منافاته عصمته للنبوة وفي المنتهى عن الشيخ عن اسحق بن

عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام تقام الصلوة وقد صليت فقال صل
واجعلها لما فات قال وفيه دلالة على التوسعة انتهى وهو جميل وكيف كان فلا كلام
في استحباب الجماعة في غير الطواف نعم قد يستشكل فيه من جهة دعوى انصراف المطلقات
الى غيره لكن الظاهر الجماعة بعنوه لما مر من عموم الرواية المتقدمة والاجماعات المحكية
وقد يقال ان المقام ليس مما يطلب فيه الدليل التام لكونه من اثبات السنن التي يتسامح
فيها وفيه ان التسامح انما هو فيما اذا لم يتضمن المقام ثبوت احكام مخالفة للاصل كتحمل
القراءة والاوهام اذ من المعلوم ان مثل هذه لا تثبت بالاخبار الضعيفة وفتوى الفقهاء
وقد لا توجه بانه لا يقدح اثبات هذه اذا كانت تابعة لثبوت الاستحباب وانما يعتبر
الدليل في اثبات هذه الاحكام ابتداء ولذا اذا ثبت استحباب صلوة بما يتسامح
فيه يحكم عليه بحرمة القطع بناء على حرمة قطع النافلة ووجوب السورة فيها اذا اريد
الاتيان بها في كل نافلة ونحو ذلك وفيه ان هذا حسن لو كانت الاحكام المذكورة
مترتبة ومتفرعة على ثبوت صفة الاستحباب للفعل وليس المقام كذلك لان هذه
الاحكام مثل تحمل القراءة والاوهام ووجوب المتابعة انما عرضت لذات الجماعة
التي عرضت لها الاستحباب لا انها عرضت لها بعد الحكم باستحبابها بل يمكن العكس بان
يقال ان الاستحباب انما عرض للجماعة بعد اعتبار لحوق هذه الاحكام لها فالهيئة
المشتملة على احكام مخالفة للاصل والعمومات كيف يمكن اثبات استحبابها بخبر ضعيف
او فتوى فقيه ولو تنزلنا فغاية الامر ان هذه الاحكام والاستحباب كلاهما عرضت
لذات هذه الهيئة التي يعبر عنها بالجماعة من غير ترتب في العروض لا انها عرض لها
الاستحباب اولا ثم لحقها تلك الاحكام باعتبار كونها مستحبة او بالعكس وح فلا يمكن
اثبات مشروعيتها الا بالادلة المعتبرة لان مشروعيتها توجب ترتب الاحكام عليها
كما توجب ترتب الثواب عليها اذ لا تفكيك بين الاستحباب وهذه الاحكام اجماعا

وعلى كل حال فظاهر جملة من العبائر وصريح بعضها عدم الفرق في الفريضة بين الواجب
بالأصل وبالعرض كالمنذورة كما صرح في تبركي بقوله حتى المنذورة عندنا وهو حسن
مع استفادة عموم من النص والفتوى لكنه في غاية الاشكال بل يقوى انصرافها الى غير
المنذورة فيبقى عموم ما دل على حرمة الجماعة في النافلة سليما بناء على ان المراد بالنافلة
ما هو كذلك في أصل الوضع والجعل كما هو المتبادر مع ان لفظ النافلة الواردة في ادلة
حرمة الجماعة مأخوذ من النفل وهو الزيادة وسميت بها النوافل لأنها زيادة على الفرائض
فلا ينافي وجوبها وصفها بالنفل الفعلي بناء على تسليم ان المراد بالنافلة ما هو نفل
بالفعل لا في خصوص أصل الجعل هذا كله مضافا الى عدم مشروعيتها المتحقق قبل
عروض الوجوب فلا يبقى للاشكال في جواز الاقتداء في صلاة الاحتياط وبها وقع
الكلام فيه ان الاقتداء اما ان يكون في صلاة الاحتياط بصلاة الاحتياط او فيها
بغيرها او في غيرها بها اما فيها بها فاما ان يكون مع الاقتداء في أصل الصلاة فعلى
الاحتياط او لا فعلى الأول الظاهر المنع لا لاحتمال كونها نافلة في الواقع كما وجه به
في المدارك اذ لا يقدح ذلك مع وجوبها ظاهرا بل لكونها تتمة للجزء لأصل الصلاة بل
لأن الأدلة انما دلت على مشروعيتها في الفريضة والمتبادر منه بحكم الانصراف او الوضع
ما هو فرض في نفسه او تعلق به الوجوب النفسي سواء كان الاقتداء في تمام ذلك الواجب
كما لو اقتدى من أول الفريضة الى آخرها او في بعض اجزائه كما اذا اقتدى في بعضها الأول
ثم اتم صلوته منفردا او في بعضها الآخر كما اذا دخل في غير الركعة الأولى والحاصل
ان الدليل انما دل على اعتبار كون المقتدى به والمقتدي فريضتين سواء كان
الاقتداء بجميع الاجزاء او باحدها او ابعاضها واما صلاة الاحتياط فلما لم يكن وجوبها
نفسيا بل وجوبها لتتميم صلاة الاصل ولم تكن ملحقة بالجزئية ايضا كالركعتين الأخيرتين
لم يكن على مشروعيتها دليل والحاصل ان القدر الثابت من الأدلة هي مشروعية الجماعة في

اصالة

دليل

الفريضة

في الفريضة او في جزئها الحقيقي المحض وصلاة الاحتياط ليست بفريضة بناء على ما عرفت
من ان الظاهر من الفريضة ما اخذ فيه الفرض بمعنى الوجوب النفسي وليست ايضا جزء للعبادة
ليشملها الاقتداء في الفريضة باعتبار بعضها فلم يثبت مشروعيتها فيها ومما ذكرنا يظهر ان
مناط الاستشكال ليس دعوى انصراف اطلاق الفريضة الى غير صلاة الاحتياط حتى
يمنع عنه مطلقا او بملاحظة وروده في بعض الأدلة بعنوان العموم الذي لا يتطرق اليه
الانصراف بل مبنى الاستدلال دعوى ان مادة الفرض المأخوذة في لفظ الفريضة هي
المطلوبية النفسية نعم لو ابدل الفريضة بالواجب يمكن منع الانصراف المذكور نظرا الى
ان مادة الوجوب لا اختصاص لها وضعا ولا انصرافا بالمطلوب في نفسه وعلى الثاني وهو
ما اذا لم يحصل الاقتداء بمصلي الاحتياط في أصل الصلاة فوجه المنع فيه مضافا الى
الوجه السابق هو ان صلاة الاحتياط لا تخلو في الواقع اما ان يكون جزء الصلاة او نفلا
وعلى التقديرين لا يجوز اما على الثاني فواضح واما على الأول فلأن الابتداء بالاقتداء
في اثناء الصلاة لا يجوز على المشهور الا مع الاستخلاف الحاصل بالموت وفاقا لعدم
دليل على جوازه اللهم الا ان يقال ان وجوبها ظاهرا لا يقدح معه احتمال النفل في الواقع
وكذا كونها مستقلة في مرحلة الظاهر لا يقدح معه احتمال الجزئية واقعا مع ان احتمال
كونها جزء في الواقع على تقدير الاحتياج وانما ورد انها تمام ما نقص من الصلاة وهذا غير الجزئية
كما لا يخفى واما الاقتداء في صلاة الاحتياط بغيرها او في غيرها بها فوجه المنع فيهما يظهر مما
ذكرنا وكيف كان فالجماعة جائزة من المفترض بالمفترض الا مع تغير الهيئة في الصلاتين
كالاقتداء في اليومية بالآيات او فيهما بالعيدين بلا خلاف الا من المحكي عن التخليلية
في بعض الافراد ومستند الاجماع ظاهرا ولا عدم الجواز حتى فيما يمكن المتابعة كما لو دخل
في الركوع العاشر من صلاة الآيات او في الركعة الثانية من العيدين كما نرى ويحتمل
التخليلية اللهم الا ان يقال ان الدخول في بعض الصلاة مع الامام مخالف للأصل

الدليل في مورده وظاهر مورده اليومية فيقتصر عليه وعلى ما الحق به بالاجماع المركب القطعي
ويبقى ما عداه على وجوب المتابعة التي لا يحصل الا مع توافق نظم الصلاتين واما ما
يتوهم من امكان الدخول مع الامام في اول صلاة الآيات او العيدين ثم ينفرد
فمردود بان الجماعة انما تشرع في صلاة كانت المتابعة فيها مشروعة والا يجب استمرارها
والمفروض ان المتابعة فيها غير مشروعة بل يجب مفارقة الامام ولا ينتقض ذلك
بوجوب مفارقته فيما اذا فرغ الامام او المأموم لان المفارقة ح قهرية بل يمكن ان
يقال ان النبوي الشريف اعني قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما جعل الامام اماما
ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا وفي بعض الروايات
واذا قنت فاقنتوا يدل على ان العلة الغائية في شرعية الجماعة والامام والائتمام
هي متابعة الامام في هذه الافعال ففي كل صلوة لا يمكن المتابعة فيها لم تشرع الجماعة
لعدم غايتها ولو سلمنا عدم دلالته على نفي المشروعية مع عدم امكان المتابعة في
حصول
الكل لكن نقول ان الظاهر من الرواية بيان مشروعية الجماعة في مجموع الصلوة
كما يدل عليه تفريعه عليه قوله فاذا كبر فكبروا فلا تدل على المشروعية في الابعاض
لكن قام الاجماع على ان كل موضع يمكن فيه الاقتداء في الاثناء فيبقى ما لا يمكن
من الابتداء يمكن فيه الاقتداء ظ
الاقتداء فيه في الابتداء باقيا تحت اصالة عدم المشروعية وهذا جار في جميع
عمومات الجماعة التي يتوهم شمولها للمقام فانها ظاهرة كما لا يخفى في فعل مجموع الصلوة
جماعة لان الصلوة اسم للمجموع فقوله عليه السلم الصلوة في جماعة او صلوة الجماعة
او حضور جماعة المسلمين او من صلى مع الامام ظاهر في المجموع فيكفي في عدم المشروعية
في المقام عدم الدليل ثم انه يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل ايضا بلا خلاف
كما يظهر من عبارة المنتهى لكنه فرضه في صلوة من لم يصل الظهر خلف من صلاها اذا
اعادها لادراك من خلفه للجماعة واستدل عليه بما ورد من الاخبار في ذلك والظاهر

والظاهر ان المراد من المتنفل هو المصلي الفريضة ذاتا المعادة اما احتياطا او
لادراك الجماعة فلا يشمل مثل الاقتداء في الفريضة اداء او قضاء بمصلي العيدين
والاستسقاء وهو الاقوى لان اطلاقات الجماعة في الفريضة ظاهرة في كون
الصلوة فريضة من الطرفين نعم الفريضة اعم مما هو كذلك اصالة وبالذات وان عرضها
الامر الندبي كالمعادة احتياطا بل يمكن ان يقال ان الصلوة التي تعاد ليست
الا نفس الصلوة السابقة التي امر بها فان الامر بالاعادة امر بفعل مثل تلك الصلوة
التي صلاها لكن ندبا فكلما عرض تلك الصلوة من الاجزاء الواجبة او المندوبة
او الكيفية كذلك تعرض لهذا المأمور به بالامر الندبي ولذا ان الدليل على استحباب
خصوص كل جزء مستحب او هيئة مستحبة فيها وكالحكم بجواز فعلها على الراحلة او جالسا
او التخيير مع الشك في اعدادها بين البناء على الاكثر والاقل وجواز القران
والتبعيض فيها الى غير ذلك والحاصل ان الاعادة والقضاء فعلان متحدان مع
الفعل السابق من جميع الوجوه سواء تعلق بها الامر الوجوبي او الندبي ودعوى ان
الجماعة انما شرعت في الفريضة الاصلية باعتبار عروض الامر الوجوبي لها فهي
من احكام الصلوة المتصفة بصفة الوجوب لا من احكام ذات الصلوة التي قد تتصف
بالوجوب وقد تتصف بالاستحباب وبهذا افترقت عن سائر الامور المعتبرة في الصلوة على
وجه الاستحباب مدفوعة بان ادلة استحباب الجماعة في الفريضة وان دلت على استحباب
الجماعة في الصلوة بوصف كونها فريضة الا ان معنى كونها فريضة ليس الا انها مورد
للامر الوجوبي في قوله اقيموا الصلوة مثلا فكان الشارع قال يستحب ان تؤتى بالصلوة
التي امر بها بالامر الوجوبي في اقيموا الصلوة من حيث انها كذلك في جماعة فقد صارت
الجماعة هيئة مستحبة للصلوة المأمور بها في اقيموا الصلوة بوصف انها مأمور بها فاذا
فرضنا ان الشخص امتثل هذا الامر الوجوبي بتلك الهيئة المستحبة او خالية عنها فلك

في ثبوت خلل في امتثاله بحيث يحتمل احتمالا لا اعتناء به بقاء الامر الوجوبي واقعا
في ذمته وان سقط ظاهرا فاذا حكم العقل او الشرع من جهة الاحتياط حكما استحبابيا
باعادته فقد حكم باستحباب اتيان ذلك الفعل الذي امر به بالامر الوجوبي من حيث
انه امر به بالامر الوجوبي ضرورة ان الاحتياط في الواجب سواء كان واجبا او مستحبا
ليس حكما لموضوع ابتدائي وانما هو حكم لموضوع تعلق به ولو احتمالا الوجوب الواقعي
والمفروض ان الجماعة ايضا عرضت لذلك الفعل المامور به بالامر الوجوبي ان قيل
ان الجماعة صفة للمامور به بالامر الوجوبي القطعي والامر الاحتياطي متعلق بالفعل
الذي يحتمل ان يكون مامورا به فالاتي به احتياطا ليس محلا لورود الجماعة قلنا الجماعة
صفة للمامور به بالامر الوجوبي الواقعي لا القطعي نعم القطع معتبر في مشروعية الجماعة في فعل
يتوقف على القطع بكونه مامورا به والمحتاط يقطع بكون الجماعة مشروعة على تقدير
ثبوت الامر الواقعي واما على تقدير عدمه فاصل الفعل ايضا ليس بمشروع ضرورة
عدم الامر به واقعا والامر الظاهري الاستحبابي الاحتياطي كما دل على رجحان
احراز الواقع من جهة الامر الوجوبي كذلك دل على رجحان احراز الواقع من جهة
الامر الاستحبابي بالجماعة وكما لا يحتاج استحباب الاحتياط في اصل الفعل الى القطع
بتعلق الامر الصلوتي بل لو قطع به لم يكن معنى للاحتياط كذلك استحباب ايقاع
ذلك الفعل على الوجه الاكمل لا يتوقف عليه كما هو الشان في جميع الصفات المعتبرة
في الفعل الواقعي على تقدير تعلق الامر به بحيث لولاه الامر لم يكن مشروعية فيه ولك ان
تقول ان الامر الاحتياطي من جهة الامر الوجوبي قد دل على مشروعية اصل الفعل
كذلك الامر الاحتياطي من جهة الامر الاستحبابي بالجماعة اذ الاحتياط مطلوب
من كلتا الجهتين والقطع بالوجوب يعتبر في تعلق الامر الاستحبابي القطعي الواقعي
بالجماعة واما الامر الاستحبابي الاحتياطي الظاهري بالجماعة فيكفي فيه احتمال الوجوب

فالمراد

فالمراد من استحباب الجماعة في المعادة استحباب الاحتياط لادراك الجماعة في الصلوة
التي ياتي بها لاجل احراز الامر الواقعي على تقدير بقائه وعدم سقوطه بالفعل
الاول وبالحقيقة فهذا الفعل المعاد ليس فعلا مستقلا حتى يتكلم في اثبات استحباب
الجماعة فيه واما المعادة لادراك الجماعة فهي ليست نافلة تعلق بها الجماعة على حد
تعلقها بساير النوافل التي ثبت نفلها مع قطع النظر عن الجماعة ثم استحب اتيانها
بالجماعة بل الاستحباب انما تعلق باعادتها فهي ايضا ليست من قبيل الجماعة في النافلة
بل من قبيل نفل اعادة الفريضة جماعة فهي بالحقيقة ليست هي الا ان المستثنا نخرجه حينئذ
عن عموم المنع عن الجماعة في النوافل نعم الكلام في ان استحباب الاعادة جماعة هل يثبت
مطلقا او مع كون الصلوة التي فعل اولا لا مع الامام او المأموم قد فعل منفردا فالاستحباب تكرار
الجماعة كلام اخر ياتي ان شاء الله الهادي **لامعة** في انه يستحب ان يعيد المنفرد صلوته
اذا وجد من يصلي تلك الصلوة جماعة اماما كان او ماموما **قلت** لا خلاف نصا و
فتوى في جواز اعادة من صلى منفردا صلوته اذا وجد جماعة اماما او ماموما وعن العلامة
قدس سره في المنتهى وجماعة ممن تاخر عنه دعوى الاجماع عليه ويدل عليه رواية هشام بن
سالم الرجل يصلي الصلوة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء
ومثلها رواية حفص بن البختري باسقاط قوله ان شاء ورواية ابي بصير اصلي ثم
ادخل المسجد فيقام الصلوة وقد صليت فقال صل معهم يختار الله احبهما اليه و
رواية الحلبي رجل يصلي الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعة ايعيد صلوته معهم قال
نعم وهو افضل قيل فان لم يفعل قال لا باس وصحيحة ابن بزيع قال كتبت الى ابي الحسن
عليه السلام اني احضر الصلوة مع جيراني وغيرهم فيامروني بالتقدم وقد صليت قبل ان اتيهم
وربما صلى خلفي من يقتدي بصلوتي والمستضعف والجاهل فاكره ان اتقدم
وقد صليت لحال من يصلي بصلوتي ممن سميت لك فامرني في ذلك بامرك انتهي اليه واعمل

مع الجماعة

معهم

بالصلوة

بل انت فكلت صل لهم وهو بمنزلة الفقيه اصلي في اهلي ثم اخرج الى المسجد فيقدموني فقال تقدم
لا عليك صل لهم قال وروي انه يجب لها افضلهما واتمهما ثم ان ظاهر مورد هذه الاخبار
اعادة من صلى منفردا صلوته بالامامة لقوم لم يصلوا او بالايتمام بهم في تلك الصلوة التي
صلاها واما غيرها فلا يبعد الحاقها بها واما من صلى جماعة فان صلى ثانيا بتلك الجماعة
بعينها فالظاهر عدم الجواز اذ لا دليل عليه كما انه لا اشكال ولا خلاف في استحباب
اعادته اماما لمن لم يصل كما روي ان معاذا كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ثم يرجع فيصلي بقوم وعن غوالي اللئالي انه صلى الله عليه وآله قال لاصحابه الذين
صلوا معه سيرا الى من دخل المسجد ولم يصل معه الا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه
ويظهر منه جواز ايتمام من صلى جماعة بمن لم يصل لحصول التصدق عليه بالصلوة معه واما
ايتمامه بمن صلى منفردا ففيه اشكال وكذا ايتمامه بمن صلى جماعة غير جماعة المأموم او اماما
لم واما اعادة من صلى منفردا مع من صلى منفردا ففيه اشكال لعدم الدليل ويمكن ان يستدل
له بالنبوي الدال على ان الصلوة مع شخص لتحصيل الجماعة صدقة عليه فكل من الامام والمأموم
يتصدق على الآخر بل بما تقدم من قوله الرجل يصلي ثم يجد جماعة فان المستفاد منه اناطة
الحكم بما به اتفق له الجماعة سواء كان منعقدا من دونه او انعقد به وبالجملة فالمستفاد
من الرواية رجحان اعادة الصلوة لتدارك فضيلة الجماعة فيها سواء كان مع من صلى ام
يصل واحدا او متعددا انعقدت الجماعة به او بغيره اتحدت صلوة احدهما مع صلوة
الآخر او اختلفت نعم اعادة من صلى جماعة مع جماعة مبتدأة اخرى ولا يبعد جوازها
لعموم صحيحة زرارة فيمن صلى ودخل مع قوم لغير نية الصلوة فاحدث الامام فاخذ
بيده فقدمه قال عليه السلام يتم الخبر فروع **الاول** هل يجوز تكرار الاعادة ثانيا وثالثا
ظاهر الشهيدين وبعض نعم لعموم الادلة وفيه اشكال النص واصالة عدم شرعية
الاعادة وهل يجري التسامح في ادلة السنن من جهة فتوى الفقيه فيه اشكال لاحتمال عدم

صاحبه

لعموم

المستفاد

المستفاد من الرواية لا تصلي صلوة مرتين وقوله لا جماعة في نافلة وان كان ظاهرهما الى
غير المقام لكن الاحتمال لا يندفع بذلك مع ان عموم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب دليل
على عدم مشروعية الصلوة الخالية عن الفاتحة وعدم حصول التقرب بها ومعه لا يتأتى
قصد التقرب المعتبر في الصلوة الا ان يقال ان اخبار التسامح بعد فرض تسليم شمولها
لفتوى الفقيه مثبتة لرجحان العمل الموجب لامكان قصد التقرب فلا يحتاج الى امر
محقق عدا الامر الحاصل من تلك الاخبار ولا يعارضها الدليل المعتبر الدال على عدم
حصول التقرب لانه لا يفيد القطع فاحتمال الرجحان والمشروعية باق وهو كاف
لادخال المورد تحت ادلة التسامح من العقل والنقل فتأمل وراجع الى ما تقدم في الادلة
السابقة وتبصر **الثاني** هل يجوز ان ينوي الفرض في المعادة او لا بد من نية الندب
قولان استشهد للاول برواية هشام بن سالم المتقدمة الدالة على جعلها الفريضة
فان اريد نية الفرض على وجه التعليل فهو مشكل بل غير معقول وان اريد نية على
وجه التوصيف بان ينوي بها الصلوة المفروضة عليه في هذا اليوم برفع اليد عما فعله
فهو مما يمكن ان يعتبره الشارع من حيث اعطاء ثواب الفريضة على المعادة اما لو لم ينو هنا
في الفريضة فالظاهر ضم ثواب جماعة هذه الصلوة الى الصلوة السابقة فيحصل لها
ثواب الجماعة لا غيره من الكمالات لو اتفقت في الثانية كما لو اتفقت في المسجد فانه
يحسب له ثواب ايقاع النافلة في المسجد لا الفريضة ثم انه قال الشهيد والمحقق
الثانيان بلزوم نية الامامة هنا على الامام وعلله الثاني بانتفاء سبب المشروعية
لولا ذلك ومعناه ان هذه الصلوة انما شرع على وجه الجماعة لا في نفسها فهو
كصلوة الجمعة المستحبة بل اولى منها لان الجمعة صلوة في نفسها وجبت فيها الجماعة
تحصيلا لشرط صحتها بخلاف هذه فان المقصود الاصلي منها حصول الجماعة **الثالث**
لو فرغ الامام من صلوته فهل يشرع للمأموم المعيد اتمام صلوته فرادى لانه اللازم

مراعو بالدخول مع الامام الا ان يمنع مشروعية الدخول مع العلم بلزوم الانفراد في بعض الصلوة
وهل يشرع الدخول معه في غير محل ادراك الركعة كالسجود وما بعده وجهان وهل له اعادة
الجماعة في هذه الصلوة اشكال **الرابع** اذا ظهر فساد الاولى فهل تجزي الثانية في
الامتثال ام تبطل ايضا ام تجزي لو نوى الوجوب كما عن حواشي الشهيد قدّه وجوه
من ان الشارع امر بها لمجرد تدارك فضيلة فاتت في الاولى ولم يومر ثانيا بامتثال الامر الاول لما
بر[illegible] فضل الاتي يترتب عليه الا تدارك ما فات في الاولى فاذا تبين بطلانها وعدم قابليتها
لتدارك فضيلتها وقعت الثانية في غير محلها ومن ان الظاهر من اخبار المسئلة خصوصا
قوله عم في رواية هشام بن سالم يجعلها الفريضة وقوله في رواية ابي بصير يختار الله
احبهما وفي مرسلة الفقيه يحسب افضلهما واتمهما اتحادهما في قابلية حصول الامتثال
بهما فيكون الاعادة لتحصيل الامتثال بالفرد الاكمل لا لامر التعبد بما يترتب عليه اثر
واحد وهو تدارك ما فات في الاولى لو كانت قابلة للتدارك ونظير هذا يجري في
كل امر الشارع بفعله ثانيا لتدارك ما وقع في الفعل الاول كما اذا امر باعادة الغسل لتدارك
المضمضة والاستنشاق واعادة الصلوة المأتي بها مع التيمم بالنسبة الى بعض الاشخاص
او لبعض ما يأتيه حدث بعده كما اذا امر بها بالوضوء عقيب الجنب او لاحتمال زوال
اثر الاولى كوضوء مستصحب الطهارة احتياطا او لتكميل اثر الاولى وتقويته كالوضوء التجديدي
بناء على ان له اثرا كاثر الاولى على ما يقتضيه قوله عم الطهر على الطهر نور على نور
واما ما حكي عن الحواشي فلعله مبني على عدم اجزاء المندوب لان المحكي عنه انه ذكر
الاجزاء من ان نية الوجوب ويحتمل ان يكون وجه البناء انه اذا نوى الصلوة المفروضة
عليه فيسقط الامتثال به وان كان الامر بذلك ندبيا بخلاف ما اذا لم ينو ذلك فانه على ما
عرفت لا تدارك بها الا فضيلة الجماعة فافهم هذا وقد حكي عن بعضهم انه قال ان هذا
من المواضع التي قيل فيها ان المستحب افضل من الواجب فليتبع والله الهادي **الطرف الثاني**

في شرايطها

في شرايط الامام ولواحقها **لامعة** في تبع يعتبر في الامام الايمان والعدالة والعقل
وطهارة المولد والبلوغ على الاظهر الى اخر **قلت** اما الايمان بمعنى الاخص الذي
يكون به اماميا فلا خلاف في اعتباره بل عليه الاجماع محققا ومحكيا مستفيضا او متواترا
كالنصوص العامة والخاصة وكالاخبار الامرة بالقراءة خلف المخالفين المعللة بانهم
بمنزلة الجدر مضافا الى ما دل على اعتبار العدالة في الامام اذ لا فسق اعظم من عدم
الايمان واما العقل فعن حال الامامة فكذلك ايضا مضافا الى ان المجنون لا عبادة له نعم
الظاهر ان الادواري منه الحاصل في غير حال الامامة مما لا قدح فيه الا ان المحكي عن كرة في
باب الجمعة الجزم بالمنع معللا له بامكان عروضه حالة الصلوة وبانه لا يؤمن من احتلامه
حالة الجنون من غير شعور فقد فيه ان المجنون يبعي حال جنونه ولنقصانه عن هذه المرتبة
الكاملة كما ترى بعد اطلاق ادلة الجماعة السالم عن اطلاق المنع من الايتمام بالمجنون نصا او
فتوى بعد ظهوره في ارادة حال الايتمام خصوصا بعد اعتضاد الاطلاق الاول بالشهرة
المحكية اما الاول فلانه لا اعتبار باحتمال طروه في اثناء الصلوة لاصالة عدمه ولو
طرو لا يوجب الا بطلان الجماعة فينفرد او يعدل الى غيره بناء على جواز الاستنابة
في المقام وما قيل من ان اصالة عدم الطرو لا يؤثر في حصول الاطمينان المعتبر في نية
الجماعة فلا بد من اعتبار الاطمينان وكذا الحال في جميع الشروط التي لا بد من بقائها
الى اخر الصلوة فقد عرفت فساده في مسئلة ادراك الامام في الركوع وان هذه الشروط
التي ليست تحت قدرة المكلف يكفي فيها حكم الشارع بكون الافعال الصادرة من
المكلف المعزوم عليها في ابتداء العبادة مقرونة بها مستصحبة لها ولو بحكم الاستصحاب
الشرعي والمعتبر في النية الجزم بصدور اجزاء الفعل الاختيارية منه واما مقارنتها
للشروط والكيفيات المعتبرة فيها الخارجة عن اختيار المكلف فيكفي فيها حكم الشارع
ببقائها بعد ما كانت متيقنة في اول الصلوة واما الثاني فلان الاصل عدمه مع انه على

ان يتدارك بالغسل كما حكي عن النهاية استحبابه لذلك واما الاخير فهو مصادرة ظاهرة
كما لا يخفى واما طهارة المولد والمراد هنا عدم كونه ولد الزنا كما هو مفاد اخبار الباب
والمعتبر عدم العلم بكونه ابن زنا لانصراف لفظ ولد الزنا في تلك الاخبار الى المعلوم
مضافا الى ان ظاهرهم الاتفاق على الحكم بطهارة مولد من لم يعلم انه ولد من الزنا واستدل
عليه في الروض باصالة سلامة النسب مرجعها اما الى الغلبة او اصالة الصحة الشرعية
في الانساب كالافعال بل لعل ذلك ايضا يرجع الى الفعل وليس المراد مطلق عدم الطهارة
حتى يعم من ولد على غير الاسلام ثم استبصر ولقيط دار الحرب وغير ذلك بل مفاد الاخبار
عدم كونه ولد زنا فمع ذلك كله لا اشكال في اعتبارها للاخبار مثل صحيحة زرارة لا
يصلين احدكم خلف المجنون وولد الزنا وصحيحة ابي بصير خمسة لا يؤمون الناس وعد
منهم المجنون وولد الزنا الى غير ذلك واما البلوغ فاعتباره هو الاشهر بل قيل ان عليه
عامة من تاخر بل عن المنتهى نفي الخلاف عنه والدليل عليه اما بناء على عدم شرعية
عبادات الصبي فواضح لان صلاته لا تتصف بالصحة وانعقاد الجماعة به موقوف عليها كما تقدم
انما كان للدليل المفقود في المقام بل يمكن ان يقال ان هذا الحكم دليل على شرعية عبادته
كما في شرح الارشاد للاردبيلي واما بناء على شرعيتها فلعدم انصراف الاطلاقات الا
الى المكلف فيبقى غيره تحت اصالة عدم الضمان مضافا الى فحوى ما دل على اعتبار العدالة
حيث ان الفاسق مع ان فيه حاجزا عن معصية الله عز وجل في الجملة لا يجوز به الايتمام
فالصبي العالم بعدم معاقبته اولى بالمنع مع انه لا يؤمن اخلاله ببعض ما يعتبر في الصلاة
شطرا او شرطا مع ان صلاته نافلة فلا يجوز الايتمام به مع ان المستفاد من اشتراط
العدالة اشتراط بلوغه لا تفاوتهم لكن الانصاف ان ذلك وغيره مما ذكروه ضعيفة
لا تقوى على تخصيص العمومات المستفادة من الاخبار الحاصرة للممنوع عن الاقتداء به فيختص وقد
استدل له العلامة المجبر بما ذكره الشهرة لا يؤم الغلام حتى يحتلم فان ام جاز صلاته

وفسد صلاة من خلفه خلافا للمحكي عن الشيخ في الخلاف فجوز امامة المراهق مدعيا عليه
الوفاق ويحكى عن السيد في بعض كتبه ويشهد له خبر طلحة بن زيد وغياث بن ابراهيم
المجوزين لامامة الصبي واذانه وما ورد في جواز صدقته وعتقه وامامته مع بلوغ
العشر وكلها ضعيفة اما الاجماع فلما نرى من مخالفة الكل حتى مدعيه في جملة من
كتبه نعم قيل انه يحكى عن بعض كتب السيد رضه واما الخبر فلضعفهما العاري عن الجابر واما
المجوز لعتقه وصدقته فلمخالفته هنا في باب الصدقة والعتق لفتوى المعظم المطابق
للاصول والادلة والتسهيل في شيء تجويز امامته لمثله حكم ولعله في النفل ايضا الاولى
يبعد بناء على شرطية الجماعة لهم كاصل الصلاة بناء على ما ذكرنا سابقا من كون الخطابات
الغير المختصة بالمكلفين من دليل خارج صحيحة في حقهم وان حديث رفع القلم عنهم
انما هو في الواجبات والمحرمات نعم لو قيل باختصاص ادلة استحباب الجماعة بالمكلفين
بحكم الانصراف كما تقدم في اشتراط البلوغ او قلنا بعموم ادلة اشتراط البلوغ في
الامام توجه منع هذا القول ولهذا الاخير يضعف ما ذكر من صحة امامته في النافلة
ولعله بناء على ان صلاته حيث كانت نافلة فلا يجوز الاقتداء به في الفرض الحق في
عموم الدليل هذا كله واما اشتراط الذكورية فلا ريب في اعتبارها في امامة الذكور
وقد ادعي الاجماع عليه جماعة ولا في عدم اعتبارها في امامة النساء في النافلة التي يجوز
فيها الجماعة وقد دل صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام عن المرأة هل تؤم
النساء قال تؤمهن في النافلة فاما في المكتوبة فلا وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع
قال قلت المرأة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم يكن احد اولى منها على الاول
بحمل وعلى الثاني منطوقا واما اعتبارها في امامة النساء في الفرائض فهو المحكي عن السيد
والاسكافي والجعفي ونفى عنه في المختلف الباس وعن غير واحد من متاخري المتاخرين
تقويته للصحيحتين المذكورتين وغيرهما من الاخبار خلافا للمحكي عن الاكثر بل عن الخلاف

من عدم الدليل على جواز الاقتداء في الفرض الا في المعادة و ضعف هذا الوجه ظاهر كضعف اصل الحكم لما عرفت

فظاهر المعتبر والمنتهى الاجماع عليه فلم يشترطها اما الاطلاق موثقة ابن بكير المقيد
بالصحاح او الاخبار غير نقية السند ودعوى انجبارها بالشهرة وحكاية الاجماع
غير مسموعة لعدم ايجاب الشهرة الاطمينان بالصدور مع ان غاية الامر صيرورتها بالانجبار
بعد الانجبار في قوة الصحاح المخالفة لها فيحصل التعارض الموجب للرجوع الى الاصل
وما في الاخبار من الترجيح بالشهرة فانما هو بعد حجية كل من المتعارضين بنفسه مع قطع
النظر عن الشهرة مع ان المراد بها ما يعد المخالف معه شاذا نادرا كما صرح به في قوله ودع
الشاذ النادر ودعوى شذوذ الخلاف فيما نحن فيه مع ذهاب الفحول المذكورين
اليه سيما مع انه ظاهر الكليني والصدوق حيث اوردا ولا الاخبار المتقدمة في ذلك من غير
تعقيبهما بما يخالفها وميل كثير من المتأخرين اليه مجازفة وبه يندفع ما يقال من ان
العمل بالمشهور هنا ليس من باب ترجيح احد الخبرين بالشهرة بل من باب عدم الدليل على
حجية الصحيح المخالف للشهرة مع انه لو كان الامر كذلك وجب الرجوع الى اصالة عدم شرعية
الجماعة وتوهم الرجوع الى اطلاقات الجماعة فاسد لعدم وجود ما يصلح للتمسك فيها لانها
مختصة اما بالصريحة او بالنادر او بحكم كونها في مقام حكم اخر الموجب للاهمال الموجب للاقتصار
على المتيقن اعني امامة الرجل واما الاجماع المحكي فهو مع ذهاب كثير الى الخلاف وكيف يحكم
بان المراد من الاجماع الذي ادعاه في المنتهى الاتفاق الكاشف مع سبق في المخالف الى
خلافه وقد يرجح اخبار الجواز بمخالفة العامة وهو حسن بناء على ما حكي من ان الفقهاء الاربعة
على الجواز فالحكم بالاعتبار لعله مما لا اشكال فيه واما اشتراط العدالة فلا خلاف نصا
وفتوى في عدم صحة الايتمام بالفاسق ونقل الاجماع عليه مستفيض ولا اشكال في عدم
انعقاد الجماعة مع علم المأموم بفسق الامام كما لا اشكال في صحة صلاته مع جهله على
ما يأتي وهل هو من موانع اقتداء المأموم فيجوز للفاسق الاقدام على الامامة اذا جهل بفسقه
المأموم ام هو من شرائط الامامة حتى انه لا يجوز له ولو مع جهل المأموم بحاله التعرض للامامة

للامامة بالقيام بمقدماتها ووظائفها وفتنة الامامة في الصلاة ربما يوهم ظاهر كلمات
المشهور لنا حيث ذكروا في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم انه لا يجوز او لا يصح
امامة الفاسق لكن التأمل في كلماتهم واستدلالاتهم على ذلك يعطي ارادة عدم جواز
جعله اماما لما عرفت في نية الايتمام من ان كون الشخص متصفا بصفة الامامة لا يكون
الا بايتمام الغير به والا فهو بنفسه لا يدخل في الصلاة الا منفردا نعم ربما يكون منه اعداد
نفسه وتعريضها للامامة بالتقدم على القوم والقيام بمقدماتها لكن ارادة ذلك من
كلماتهم بعيدة جدا يعني فعلم لا يجوز امامة الفاسق لا يجوز كونه اماما الحاصل بايتمام
الناس به لا تعريضه نفسه للامامة والقيام بمقدماتها فالحاصل انه لا تعرض في هذا
العنوان لحكم الامام تكليفا او وضعا وانما هو مسوق لحكم المأموم فمن جملة معاقد الاجماعات
عبارة التذكرة والنهاية ان العدالة شرط في الامام فلا يصح خلف الفاسق وان
اعتقد الحق عند علمائنا اجمع كما في التذكرة او جميع العلماء كما في النهاية ومن شرح القاضي
لجمل السيد اما امامة الفساق فعندنا انها غير جائزة وان كان الفاسق موافقا للاعتقاد
ودليلنا الاجماع الذي سلف ذكره انتهى فان عطف معتقد الحق بلو الوصلية يدل على
ان الكلام مسوق لحكم المأموم وانه لا يجوز اقتداؤه بالفاسق مخالفا كان او موافقا
ومن لاحظ شرح الجمل وجده نصا في ارادة بيان حكم المأموم فلاحظ وفي كشف الحق ذهبت
الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع وهو ظاهر
الكلمات السابقة في ارادة حكم المأموم خصوصا استدلالهم على ذلك باية النهي عن الركون
الى الظلمة والامر بالتبين في خبر الفاسق واما كلماتهم الاخر الناصة في ذلك فهي اكثر
من ان تذكر ولولا هذه القرائن امكن حمل هذه الفقرة على ان امامة الفاسق غير جائزة
اي لا يترتب عليها اثر الامامة فلا ينعقد به جماعة غاية الامر ان المأموم لجهله به صلاته
صحيحة بل يمكن القول ايضا بصحة جماعته كما سيأتي لنا الامام فلا تنعقد في حقه جماعة فلا يرجع

الى الماموم في عدد الركعات ولا يصح له الدخول في الصلوة المشروطة بالجماعة كالجمعة
والعيدين مع المعادة لادراك الجماعة كل ذلك لعدم شرط الجماعة بحسب علم الامام فاية الامر
صحة صلوته في غير هذه المقامات ويشمل ذلك ما يجري في الاخبار الواردة بالمنع عن امامة
بعض الاشخاص مثل قوله عم الاغلف لا يؤم القوم وقوله ستة لا يؤمون الناس وعد
منهم شارب الخمر فان ظاهره عدم ترتب الاثر على امامتهم وان الجماعة لا تنعقد في حق
كل من علم بالمانع ولو كان لفضل للامام ومما يشهد النهي عن التعرض للامامة من بعض
الاخبار مثل المحكي عن مستطرفات السرائر عن كتاب السياري انه قال قلت لابي جعفر الثاني
عليه السلم قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلوة فيتقدم بعضهم فيصلي جماعة قال ان كان
الذي يؤمهم ليس بينه وبين الله طلبة فليفعل فظاهره المنع خصوصا بتحقق الطلبة اعني
المعصية التي يطالبها الله عز وجل حيث يعلم التوبة المكفرة لكن السياري ضعيف جدا
مع امكان حمل الرواية على استحباب ارشاد من نفسه وبين الله طلبة غيره على نفسه
وان التمس منه التقدم ومما يؤيد عدم كون الحكم الزاميا ما ذكر في ذيل الرواية المذكورة
في الكتاب المذكور حيث قال فقال له مرة اخرى ان القوم من مواليك يجتمعون في الصلوة
فيؤذن بعضهم ويتقدم احدهم فيصلي بهم فقال ان كانت قلوبهم كلها واحدة فلا باس قال
ومن لهم بمعرفة ذلك قال فدعوا الامامة لاهلها والحاصل ان الروايات المذكورة
لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصل لكن يمكن ان يقال ان الفسق مانع واقعي عن انعقاد
الجماعة ولو في حق الماموم فتعرض الامام لها مع جهل الماموم تغرير وتدليس او غش
وتلبيس يستحق الذم عليه من اطلع على فعله نحو الصلوة بهم بغير طهارة للصلوة فان
الظاهر حرمة ذلك ويؤيده ما ورد من ان الامام الذي لا يقتصد في خضوعه وركوعه و
سجوده وقعوده وقيامه ردت عليه صلوته ولم يتجاوز تراقيه وكان منزلته عند الله
منزلة امام جائر متعد لم يصلح لرعيته ولم يقم فيهم بامر الله فقال له امير المؤمنين عليه السلام

بهم

يا رسول الله

يا رسول الله ما منزلة امام جائر فقال الحج هاء اربعة من اشد الناس عذابا يوم
القيمة ابليس وفرعون وقاتل النفس وسلطان جائر والحاصل ان ذلك ان ثبت كونه مانعا
في حق الامام وكان من الموانع العلمية حرم تعرض الامام للامامة بلا اشكال ولا اذا
ثبت كونه مانعا واقعيا عن الجماعة في حق الماموم كان حرمة تعرضه ايضا غير بعيد
وعلى اي تقدير فلا يترتب في حقه احكام الجماعة من رجوعه الى الماموم في عدد الركعات
ودخوله في الصلوة المشروطة بالجماعة ونحو ذلك ومانعية الفسق على ما يعطيه اطلاق
قوله عليه السلم لا صلوة خلف الفاجر في حق الامام وان لم يثبت الا ان مانعيته الواقعية
في حق الماموم غير بعيدة من ظاهر الاطلاق ولا ينافي ذلك صحة صلوة الماموم
لو تبين فسق الامام كما سيأتي ان شاء الله في مسئلة تبين اختلال شروط الامامة
وكيف كان فالاحوط للفاسق ان يتوب او يترك الامامة لا لاهله ثم انه لا يكتفي
في امام الجماعة بعدم الفسق الواقعي لان الفرق بينهما الا بالكاد ويلتبس على ادنى
متامل فان الاقتصار على اشتراط عدم الفسق يوجب صحة الاقتداء بمن لم يثبت
فيه ملكة العدالة ولا عرف بحسن الظاهر وفرض عدم صدور موجب الفسق منه
وكذلك يوجب صحة الاقتداء بمجهول الحال لاصالة عدم الفسق بخلاف ما لو اشترطنا
العدالة فان اصالة عدم الفسق لا يوجب ثبوت العدالة وان قلنا بعدم الواسطة
بل الاصل ايضا عدم العدالة وكيف كان فيدل على اعتبار العدالة في الامام مضافا
الى الاتفاق المحكي عن كل وعيانه الاحكام الاخبار المستفيضة مثل المرسل المحكي
عن الفقه الرضوي عن العالم عليه السلم انه لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق
بدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه الى اخر الرواية وفي رواية علي بن
راشد لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وفي رواية ابي البشاء في باب الاذان
من زيادات التهذيب اذا دخلت المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت الى

الفسق

ليس لان عدم الفسق غير العدالة الواقعية بل نعني
ان اعتبار عدم الفسق بمعنى ان
اعتبار العدالة الا بناء على ان
المراد عدم الفسق

الصلاة اجزاك وموثقة سماعة عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة
من صلاة فريضة فقال ان كان اماما عدلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلها تطوعا و
ليدخل مع الامام في صلاته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلاته كما هو
الى اخر الرواية وظاهر ذيلهما وان كان الاختصاص بغير العدل المخالف الا انه لا يهمنا
في المطلوب كما لا يخفى هذا مضافا الى ادلة اعتبار العدالة في الشاهد الموجب لاعتبارها
في الامام بناء على عدم القول بالفصل على ما حكى عن بعض الاعلام والمراد بالعدل
في الروايتين العادل في دينه اصولا وفروعا فعدم عدالته قد يكون من جهة فسقه في اصول
الدين كالمخالف وهو المراد في الموثقة اذ غيره لا يجوز الصلاة وراءه تقية كما لا يخفى وقد
يكون من جهة فسقه في فروع الدين كالمؤمن الفاسق بجوارحه والعدالة بهذا المعنى غير
ما اصطلح عليه اصحابنا من الملكة الخاصة ح فلا تدل الروايتان الا على اعتبار العدالة
اى الاستقامة الفعلية اصولا وفروعا ولا تدل على اعتبار العدالة بمعنى الملكة حتى لا
يجوز الصلاة خلف المؤمن الذي لم يصدر منه كبيرة ولم يحصل له ملكة بعد بل غاية ما هو
اعتبار عدم المعصية اصلا هذا مع انه يدور الامر في الموثقة بين ان يراد من العدل
العدل من جميع الجهات اصولا وفروعا ويرتكب التقييد في قوله بعد ذلك وان لم يكن
امام عدل لان المراد به خصوص المخالف وبين ان يراد خصوص العدل من حيث
اصول الدين ليكون مقابلا للمخالف فكيف كان فالتمسك بالروايتين على اعتبار
العدالة بالمعنى المصطلح مشكل جدا فما ذكره بعض المعاصرين تبعا للمحدث المجلسي من
التصريح باشتراط ملكة العدالة لم يقع في الاخبار لا يخلو عن وجه وان استغربه بعض
اخر من المعاصرين لعدم ورود ذلك في مثل الحديث المذكور لا يخلو عن نظر نعم الروايات
الاخريات الدالات على اعتبار الوثوق بالدين والامانة والورع ظاهرة في اعتبار
الملكة اذ لا وثوق بمن لا ملكة له بل يمكن الاستدلال بالروايتين السابقتين بناء على

بناء على ان الظاهر من العدالة فيهما هي التي فسرت في صحيحة ابن ابي يعفور الدالة
على اعتبار الملكة لان تفسير العدالة المطلقة بشيء ثم ارادة المفسر خلافه في مقام اخر
من دون نصب قرينة قبيح اللهم الا ان يقال بعد تسليم دلالة الصحيحة على اعتبار
الملكة ان السؤال في الصحيحة انما هو عما يعرف به العدالة وهي الاستقامة الفعلية
فان الاستقامة الفعلية بترك المحرمات وفعل الواجبات وان امكن احرازها باصالة
الصحة في امور المسلم كما مر الا ان الشارع لم يكتف بها في مقام الشهادة بل اعتبر
انكشافها ولو ظنا فجعل الملكة المقتضية للاستقامة الفعلية علامة لها في حال
الظاهر اذا شك في تحققها فلو تحققت من دون ملكة كفت فالعدالة المعتبرة في الامام
والشهادة هي الاستقامة الفعلية لا ملكتها وانما جعل الشارع الملكة دليلا عليها في
مقام الشهادة فيحتاج اليها عند الشك في تحقق الاستقامة الفعلية لا عند القطع بها
واما في مقام الامامة فلا دليل على اعتبار الملكة لانها لم يثبت كونها نفس العدالة
ولم يثبت احتياج احراز العدالة الى احرازها كما ثبت في مقام الشهادة فيكتفى في
احرازها باصالة الصحة في امور المسلمين كما بنى عليه جماعة في مقام الشهادة ايضا هذا
مع الشك في الاستقامة الفعلية واما مع القطع بتحققها فلا حاجة الى حصول الملكة
والحاصل انه لم يثبت من صحيحة ابن ابي يعفور معنى جديد للعدالة غير معناها اللغوي
وهي الاستقامة وانما وقع السؤال والجواب عما يعرف به هذه الصفة ومما ذكرنا
يعرف الكلام في بعض الاخبار الاخر التي اشرنا اليها الى اعتبار عدالة الامام مثل قوله ع
في علل الفضل في علة كون صلاة الجمعة ركعتين قال لان الصلاة مع الامام اتم لعلمه
وفقهه وعدله الى اخر الحديث فانه وان دل على اعتبار عدالة الامام الا انه لا يشعر
بشيء باعتبار ملكة العدالة كما عرفت نظيره في الروايتين السابقتين هذا مع انه لا
حجة فيما نحن فيه لان مساق الرواية في بيان تشريع اصل الجمعة ولا ريب انها شرعت مع اهل

على سبيل الوجوب لغير المعتبر فيه الامام او نائبه الخاص حمل الثابت فيه العصمة وفي
نائبه الخاص ملكة العدالة لا محالة فتامل والحاصل ان هذه الاخبار لا تدل الا على كفاية
تحقق هذه الصفات في الخارج في قبول شهادة الشاهد واما ان ذلك لاجل كونها طريقا
ظنيا او تعبديا الى الملكة او ان العدالة هي بنفسها حسن الظاهر المستفادة من هذه
الصفات المذكورة فلا تدل فاذن لابد لمدعي ان العدالة هي الملكة من اقامة الدليل على
ذلك حتى يحمل تلك الصفات المذكورة في الاخبار السابقة على الطريق اليها فنقول
ان القائل بكون العدالة هي حسن الظاهر ان اراد به الظاهر من هذه الصفة اي عدالة
الظاهر وحسنه فهذا خلاف المتبادر من لفظ العدالة الا ترى انه اذا انكشف لنا ان
الشخص الحسن الظاهر كان فاسقا فالحاصل ان المتبادر من العدالة هي الصفة الثابتة
والصفات الباطن دون حسن الظاهر نعم قد يحكم العرف بحسن الباطن من جهة ان الظاهر
عنوان الباطن ولهذا يظهر فيما ان يراد من العدالة ملكة تعديل الظاهر وبعبارة اخرى
ملكة الستر بان يكون له هيئة نفسانية تبعث على ستر عيوبه عن الناس من جهة الحياء من الله
في التجاهر بمعصيته وملكة التدليس هي ملكة الستر حياء من الناس لخوف سقوطه من محله
عن القلوب او لطمع سلبها اليه لكن يشكل الامر في التمييز بين هذا كله مضافا الى ان الظاهر
من ارباب هذا القول جعل حسن الظاهر طريقا الى العدالة لا نفسها كما يظهر من قال يعلم
العدالة بالشياع والمعاشرة الباطنية وصلوة عدلين خلفه ولا يكفي الاسلام في
معرفة العدالة خلافا لابن الجنيد ولا التعويل على حسن الظاهر على الاقوى انتهى
ومثله المحكي عن كري والبيان والجعفرية والموجز والكفاية والمدارك والروض
وكيف كان فدعوى ان العدالة عبارة عن مجرد حسن الظاهر او ملكة تحسينه فاسد جدا على
تقدير القول به فينفيه ظاهر الاخبار الدالة على ان المعيار حسن الباطن وان المعتبر هو الوثوق
به مثل قوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله اذا كنت خلف امام

فتفصيله من ... اوله
عرفناه ومعاشرناه ...
علينا امره الباطن
انه يمكن ان يكون ...
معصية ...
بل كان فاسقا ع

وتعدد بل ظاهره فيهم
معنا فالحال ان ملكة
التدليس على هذا لا بد
في ملكة العدالة اللهم
الا ان يقال ان العدالة
ملكة الستر عن الناس
ع

خلف امام تتولاه وتثق به وقوله عليه السلام في شهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا الى غير ذلك
مما دل على اعتبار عفته وصلاحه وخيريته فان هذه كلها امور باطنية اعتبرها
الشارع في الشاهد والامام وان ارادوا به ما هو الظاهر من كلماتهم على ما عرفت من ان
حسن الظاهر طريق ظاهري الى العدالة فان ارادوا بذلك انه طريق تعبدي على
ما يظهر من قوله عليه السلام في مرسلة يونس اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل
عن باطنه وقوله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به خيرا او كل خير كما عن الفقيه وقوله عليه السلام في رواية
ابن ابي يعفور والدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه اكتفى به في الدلالة على
الصفات التي ذكرها سابقا وقوله عليه السلام في رواية العيون والخصال من عامل الناس
فلم يظلمهم الى غير ذلك فضعيف لان اطلاق هذه الادلة منصرفة الى صورة افادة هذه
الظاهرة منه الظن بحسن الباطن ولو ابيت الا عن اطلاقها فنقول انها مقيدة بما
دل على اعتبار الوثوق وكونه ممن يرضى صلاحه وعفته مع ان قوله عليه السلام من صلى الخمس
في جماعة فظنوا به خيرا او كل الخير الذي يترتب عليه الاحكام فظاهر الخبر ان الامر
يترتب على رؤية الشخص مصليا في الجماعة لواسطة حصول الظن من ذلك فالخبر يدل
على خلاف المطلوب اولى وايضا فقوله عليه السلام من عامل الناس الى ان قال وجب اخوته يدل
على ارادة حصول الوثوق بذلك من الاوصاف المذكورة لعدم وجوب اخوة غير الثقة
المعتمد المظنون فيه حسن الباطن كذلك قوله عليه السلام في صحيحة ابن ابي يعفور لانه لولا
ذلك لم يكن لاحد ان يشهد لاحد بالصلاح فانها قرينة على ارادة الكشف وكيف كان
فهذه الاخبار لا اطلاق فيها وعلى فرضه ينصرف الى صورة كشف حسن الظاهر عن حسن
الباطن وعلى فرض عدم الانصراف يقيد بما عرفت بل يمكن ان يقيد اطلاقها
بما دل على اعتبار العفة والصلاح والصيانة والامانة حيث ان الظاهر من تلك الاخبار
اعتبار العلم بهذه الصفات ولا اقل من الظن المصحح للتوصيف عرفا اللهم الا ان يقال

يدل على ان المناط في ثبوت الاخبار
... بالظن ...
... التخصيص ... بما
... الافعال الظاهرة ...
اعتبرت لتكون كاشفا عن
الباطن ع

ان هذه الاوصاف اذا اعتبر تحققها في نفس الامر حيث دل الدليل على ان حسن الظاهر
طريق الى هذه الاوصاف فان لم يحصل الظن منه بها فلا حاجة الى حصول الظن المصحح
للحمل شرعا فالاجود في الجواب ما ذكرنا من انه لم يظهر من الاخبار كون مجرد حسن الظاهر
كافيا في الحكم بترتب احكام العدالة وان لم يفد ظنا بحصول الباطن الذي ذكرناه من الحالة
النفسانية الرادعة للهوى عن مخالفة الشرع بالنسبة الى جميع الكبائر في غالب الاحوال
وان صار مغلوبا للهوى في بعض الاحوال نظرا الى غلبة القوة الشهوية او الغضبية نعم انه
لو سلم ترتب احكام العدالة بمجرد حسن الظاهر لكن من ابين شئ ان حسن الظاهر نفس العدالة
كما يظهر من بعض مشايخنا المعاصرين كيف وقد عرفت ان المنقول في الدروس وغيرها
عن ارباب هذا القول هو كون حسن الظاهر طريقا الى العدالة ولذا جعله كشفيا مقابلا
ارباب القول بالملكة ثم انه قد مال بعض المعاصرين الى جعل العدالة عبارة عن
نفس اجتناب الكبائر كما يظهر من كلام ابن حمزة وابن ادريس على ما تقدم وكون حسن
الظاهر طريقا اليه وفيه ان العدالة ليست عبارة عن نفس الاجتناب لان العدالة من الصفات
لا من الافعال مضافا الى عدم مساعدة عرف المتشرعة عليه وكذا كلام الفقهاء عدا ما
تقدم من المحكي عن ابن حمزة وابن ادريس ولا دليل في الاخبار عليه عدا ما ربما يتوهم من قوله ع
في صحيحة ابن ابي يعفور ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الحديث
انه عطف على قوله بان يعرفوه بالستر والعفاف فيكون المعنى تعرف العدالة بانه
يعرف باجتناب الكبائر لكن لا يخفى ان هذا لا يستلزم ان يكون عبارة عن نفس الاجتناب
بل يمكن ان يكون الاجتناب طريقا اليها وتكون هي الحالة الراسخة فتعرف هذه الحالة
من اثارها كما يعرف المؤثر بالاثار معرفة انية وثانيا ان اريد بذلك جعل حسن الظاهر
طريقا تعبديا الى الاجتناب فلا دلالة على ذلك في الاخبار عدا قوله ع في رواية ابن ابي
يعفور والدليل على ذلك ان يكون ساترا لعيوبه الخ ولا يخفى انه لا يدل على كون الستر جعل له

عرفا ما يكفي وجود الطريق التعبدي المصحح للحمل ع

طريقا

دليلا تعبديا الى الاجتناب لانفراد الصورة افادة الستر الظن بالترك ويرشد اليه قوله في
ذيله في مقام اعتبار التعاهد للجماعة ولولا ذلك لم يمكن لاحد ان يشهد لاحد بالصلاح
فان ظاهره ان ملازمة الجماعة انما تعتبر لكونها كاشفة عن الصلاح الذي هو عبارة عن عمله بما
اموره المخالفة للشرع وما في قوله عليه السلام من عامل الناس فلم يظلمهم الى قوله فهو ممن ثبتت
عدالته فلا يدل ايضا على كون العدالة نفس هذه الافعال المذكورة واشباهها
بل يدل على كون الافعال طريقا الى العدالة فهو على عكس المطلوب اولى اللهم الا ان
يجعل هذه الافعال الثلثة المذكورة طريقا للحكم بموافقة باقي اموره للشرع وهي
عبارة اخرى عن اجتناب القبائح وكيف كان فجعل نفس الاجتناب عدالة لا دليل عليه
فضلا عن جعل حسن الظاهر طريقا الى الاجتناب والظاهر من كلام المعاصر المذكور
المائل الى هذا الاحتمال الداعي الى هذا دفع ما يورد على كل من القول بالملكة والقول
بحسن الظاهر من ان المستتر للعيوب الحسن الظاهر عند عامة الناس الواجد للملكة
العدالة الذي هو عدل واقعي عند ارباب القولين اذا اطلع منه على معصية خفية
لم يتظاهر بها عند احد فيجب ان يحكم بعدالته على القولين اذ لم يرتفع عنه بمجرد ذلك
الملكة ولا حسن الظاهر مع انه محكوم بعدم العدالة عند من اطلع على ذلك منه اتفاقا
على الظاهر واما لو جعلنا العدالة عبارة عن الاجتناب وجعلنا حسن الظاهر طريقا اليه فلا
يرد هذا الايراد لان الطريق معتبر اذا لم ينكشف الواقع ولا يخفى ان الفرار عن هذا يمكن على القول
بالملكة بان يقال ان العدالة هي الملكة الباعثة على ملازمة التقوى فما دامت الملكة
متصفة بالبعث على التقوى والزجر عن المعاصي فهي عدالة واذا وقعت المعصية فالملكة
في حال الوقوع غير متصفة بالزجر والبعث فلذا يتصف الفاعل بالفسق ثم لو تاب وندم
على ما فعل اتصفت الملكة بالبعث والزجر او بواسطة اتصافها بالصفة المذكورة
انزجرت النفس بالتوبة وحصلت الندامة ولا ينافي ذلك ما اشتهر بينهم من ان الملكة

الحالة القاهرة لقوتي الشهوة والغضب بالنسبة الى جميع المعاصي في اغلب الاحوال لا يقال
ان هذه الحالة موجودة فيه في حال المعصية لان المراد بهذا التفسير هو ان هذه الحالة
لا يجب ان يكون وظيفتها المنع في جميع الاحوال بحيث لا يوجد للانسان حال
تغلب فيها القوتان على تلك الحالة القدسية بل يعتبر ان يكون من شانها الغلبة
على القوتين في الاغلب لكن لا يكون عدالة الا اذا اتصفت بالغلبة والتغلب
مغلوبية فلا تسمى عدالة لانها هي الملكة المتصفة بالتعديل مع انه ينبغي ان
العدالة ان جعلنا عبارة عن نفس الاجتناب عن جميع القبائح فلا يكون حسن الظاهر
طريقا اليه لان ترك المعاصي الخفية التي ليس من شانها الظهور لا يعلم ولا يظن
بحسن الظاهر فلا بد من ان يكون الطريق اليه ظنا هي الملكة المتصفة بالتعديل مع
انه ينبغي ان العدالة ان جعلناها عبارة عن نفس الاجتناب عن جميع القبائح
فلا يكون حسن الظاهر طريقا اليه لان ترك المعاصي الخفية التي ليس من شانها الظهور
لا يعلم ولا يظن بحسن الظاهر فلا بد من ان يكون الطريق اليه ظنا هي الملكة فيكون
حسن الظاهر كاشفا ظنيا عن الملكة وهي امارة على الاجتناب بقي الكلام في مستند القائل
بالملكة وقد عرفت ان ظاهر مرادهم بالملكة هي الحالة النفسانية لا هي الحالة والمراد منها الاعم
مما يحصل بعد المزاولة ومما يحصل دفعة بالقاء الخشية في قلبه كما قد يتفق فالمراد بها
الحالة النفسانية القاهرة لسلطان الهوى الآخذة بزمام قوتي الغضب والشهوة الجامحة
القوى في غالب الاحوال وهذه حالة جبلية سهلة الحصول لنا هل في المطيعين
من غير لبسها بالمعالي ولا يقدح غلبة القوتين عليها في بعض الاحوال لتقويهما بالامور
الخارجية الاتفاقية فيقرب الشخص من الخطر او توهمان الامر على صاحبه فيقعد
الحالة المذكورة عن المدافعة لضعف البصيرة المحركة لها على الدفاع والغالب حصول الكبائر
من اهل العدالة هو الثاني كما ان الغالب في حصول المعصية من مطيع عبيد الدنيا هو الاول

هو الاول او امر ثالث وهو عدم اطلاع المولى كما ان هنا ايضا قسما ثالثا وهي تلبيس
النفس الامر على الشخص برحمة الله تعالى وغفرانه بعد التوبة وتدارك السيئات بالحسنات
لكنها في الحقيقة راجعة الى القسم الثاني ويمكن الفرق بينهما بان النفس في القسم الثاني
تموه على الانسان في اصل مبغوضية العمل وفي هذا القسم في عفو الله عز وجل وعدم ذكر ما
تبين ان هذه الحالة لا تزول بمجرد ايقاع الكبيرة نعم تزول وصفها المعنى سلطانها على
الهوى بغير زائل والهوى غالبا بعد صدور المعصية ما لم يحصل الندامة فاذا حصل
الندامة رجع الهوى الى مغلوبية والحالة المذكورة الى سلطنتها فالعدالة هي الحالة
الباعثة الغالبة مع تلبسها بوصف البعث في الغلبة ولا ريب ان الانسان اذا فعل كبيرة
وبقي غير نادم عليها لم يكن الا لفقدان الالتفات اليها فليست الحالة الموجودة غالبة على الهوى
لندم عليها قطعا لان من اثار غلبتها على الهوى هو الندم كما هو مشاهد في الحالة
العرفية فيه ان قيل متى يفعل المعصية ويذهل عنها فلا يندم عليها قلنا يكفي في رجوع
غلبة الحالة بعض صاحبها الى المعصية اجمالا لا بعد ان انه من معاصي الله وان لم يلتفت
اليها تفصيلا حتى يندم عليها واما الدليل على كون العدالة هي الحالة المذكورة ففي
صحيحة ابن ابي يعفور الدالة على انه يعرف عدالة الرجل بان يعرفوه بالستر والعفاف
وكف الجوارح الاربعة فان الظاهر من العفاف هي الحالة النفسانية ولا يصدق بمجرد
تحققهما في زمان ما فالحالة الموجبة للكف هي العدالة ولو لم يكن في الصحيحة الا ذكر العفاف
لكان كافيا في المقام من جهة ان العفة من الصفات النفسانية والمراد بها الملكة في المنع
عن القبائح فهي الحقيقة الدالة فيها من وجهين الاول انه اخذ فيها العفة وهي صفة
نفسانية بل ملكة من الملكات كما لا يخفى الثاني اخذ الكف حيث ان المراد تحققه على
وجه يكون من الاوصاف الثابتة للشخص لا من الافعال الحادثة الصادرة عنه في زمان
من الازمنة ولا يكون ذلك الا مع الحالة الموجبة لكن الذي يخطر بالبال في وجه ذكر

هذه الأمور هو ان الستر بنفسه لا يكفي ما لم يتحقق العفاف وهو ايضاً لا يكفي في
تحقق العدالة الا بعد تحقق اثرها وهو الكف فلو تحقق وصف العفة ومع ذلك
لم يكف نفسه عن حرام فهو ليس بعادل فالاجتناب فعل معتبر في العدالة وقد يعبر عنها
ارتكاب القبائح ولو مع بقاء صفة العفة ولما كان ذكر كف الجوارح الاربع بقوله يعلق
من هذه الأشياء اطلعه من مشاهدة المعصية من اصل العقبة بقوله ويعرف باجتناب الكبائر
التي اوعد الله عليها النار ولما كان العلم بالاجتناب عنها لا يتحقق للغير ولو مع المعاشرة
اذ القبائح الخفية مثل الافطار في الخلوة وجماع الحائض ونحو ذلك لا يعلم بالمعاشرة
نصب لذلك دليلاً ظنياً بقوله والدليل على ذلك كله ان يكون ساتراً لعيوبه الى
آخره ما ذكره من اعتبار المواظبة على الجماعة التي توجب الظن بتحقق العفة والصلاح
وتورث حسن ظن الناس هذا ويدل على اعتبار الملكة ايضاً الأخبار الأخر الدالة
على اعتبار العفة والصيانة والصلاح والوثوق بالدين والأمانة فان كون
الثلثة الأول من الأوصاف الثبوتية لا ينكر والوثوق ايضاً لا يحصل الا بعد الظن
بل الاطمينان بتحقق الحالة التي تمنعه عما يقتضي خلاف الأمانة ولا يحصل بمجرد رؤية الشخص
الشخص غير مرتكب لمعصية ولو بعد المعاشرة الا ان يكشف ذلك عن كونه ملكة لا من
باب الاتفاق فان مرادنا باعتبار الملكة هو اخراج من يجتنب المحرمات ويأتي بالواجبات
على وجه الاطاعة لكن لا لحالة وجدانية باعثة له على اطاعة الله سبحانه في جميع
بل بمجرد اتفاق اختيار الطاعة على المعصية في كل مورد مورد حتى توافقت الاتفاقات
فان الظاهر ان هذا ليس بعادل لانه لا يصدق عليه بمجرد ذلك العفة والصلاح
ولا يوثق به بمجرد ذلك بقي هنا شيء وهو ان غاية ما دل عليه صحيحة ابن ابي يعفور
هو ان معرفة الشخص بهذه الصفات موجب لمعرفة عدالته كما يرشد اليه قوله عليه السلام
بعد قول السائل بم يعرف عدالة الرجل حيث قال ع بان يعرفوه بالستر والعفاف ان معرفته

تورث

بالستر والعفاف طريق الى معرفة عدالته واما ان العدالة نفس الصفات والملكات فلا
وكذلك الأخبار الأخر انما دلت على اعتبار الصيانة والعفة في الشاهد لا ان
هذه بعينها او الحالة المساوية لها هي العدالة وح فيحتمل ان يكون العدالة
عبارة عن استقامة الانسان وعدم انحرافه واقعاً عن طريق الشرع الا ان
الشارع جعل هذه الصفات طريقاً الى الاستقامة الواقعية المذكورة وكما انه في
ذلك جعل اجتناب الكبائر طريقاً لمعرفة العدالة في قوله عليه السلام تعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عليها النار لكن الظاهر ان المراد من هذا الاجتناب هو الاجتناب
الظاهر للناس عند معاشرته ومخالطته وقد جعله الشارع طريقاً الى الحكم بانه
مجتنب في الواقع عن الجميع حتى عن المعاصي الخفية مثل الافطار في الخلوات ونكاح
الحائض والسرقة عند الفرصة وبغض المؤمنين فالاجتناب عن المعاصي التي
تظهر للناس عند وجودها طريق الى العدالة التي هي الاجتناب عن الجميع مع
انه لو دل قوله تعرف باجتناب الكبائر على مغايرة الاجتناب للعدالة لدل
قوله عليه السلام بان تعرفوه بالستر والعفاف على كونهما مغايرين للعدالة لانهما
في سياق واحد فظهر بذلك ضعف ما يقال من ان ظاهر الصحيحة ان الاجتناب
طريق معرفة العدالة لا نفسها فيكون من باب الاستدلال بالمعلول على العلة وقد
نفى البعد عن هذا الظهور بعض السادة وانت خبير بان ظاهر الصحيحة ليس الا
انه يعرف العدالة بان يعرف الرجل بالكف ويعرف بالاجتناب وان معرفة الكف
والاجتناب سبب معرفة العدالة وليس فيها دلالة على ان العدالة هي ما وراء
الاجتناب لا نفسه وح فيمكن ان يقال ان العدالة الاستقامة الواقعية وملكة
العفة والتحرز التي سميتها بالعدالة طريق اليها لان الحكم باستقامة السالك
في الماضي والحال والاستقبال لا يمكن الا مع تحقق الملكة اذ لا اطمينان ببقاء حال

ونحوها

فجعل الملكة دليلا عليها من قبيل الدليل اللمي وحيث تعذر العلم بالملكة اكتفي
بالاستقامة الظاهرية الموجبة للظن بالملكة الموجبة للظن باستقامة الباطن
واقعا الذي محط نظر الشارع في اعتبار العدالة في الشهادات والجماعات
وهذا ظاهر لمن تأمل في ان غرض الشارع لا يتعلق اولا وبالذات الا بتحقق
صفة الطاعة والتحرز عن القبائح في الشاهد والامام ليطمئن بصدق الشاهد
ويحرز الفضيلة بالاقتداء مع الامام لكن الظاهر ان هذا القول خلاف المشهور
وان كان يظهر من المحكي عن حلبية بل عن المجلسي قدس سره في البحار ان الاشهر ومن
الخراساني ان الاقرب الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا
على الصغائر وعلى هذا فمجرد فعل الكبيرة يقدح في تحقق العدالة لعدم تحقق
الاجتناب ويبقى شيء اخر وهو ان فعل الصغيرة لا يقدح في العدالة اجماعا ممن
قسم المعاصي الى قسمين فعلى القول بان العدالة عبارة عن الملكة ان قلنا بان المراد
ملكة اجتناب الكبائر بحيث لا يقدح عدم ملكة الكف عن الصغائر فهذا موقوف
على تمييز الفاعل بين الصغائر والكبائر والا لحصول ملكة الكف عن الكبائر
من باب الاتفاق دون الصغائر لا يتحقق غالبا وان قلنا المراد ملكة اجتناب
جميع المعاصي الا ان فعل الصغيرة لا يقدح فان لوحظ في الملكة اتصافها بالمنع
حين الفعل فيخرج عن العدالة نعم لو قلنا ان العدالة هي الملكة التي من شأنها
المنع وان لم تمنع الا ان الدليل قام على فسق مرتكب الكبيرة دون الصغيرة ففيه
ان قيام الدليل على تحقق الفسق بذلك دليل على اعتبار عدمها في العدالة فان
صريح المنقول عن حلبية كالمحقق قده في شرايع ونفع والعلامة والشهيد ونحوهم وقد تقدم
بل الظاهر عدم الخلاف كما صرح به بعض في زوال العدالة بمواقعة الكبائر فعدم
فعل الكبيرة مأخوذة في العدالة فلا بد من اخذه في العدالة اما بادخالها في الملكة بارادة

فقادح لا يستوعبه عدم
اتصاف الملكة بالمنع
ع

بارادة الملكة المتلبسة بالمنع عن الكبائر وقد عرفت ان خصوص الكبائر لو اخذت
في متعلق الملكة كان بعيدا لان تحقق الملكة بالكبائر دون الصغائر موقوف
على التمييز بينهما فان الشخص قد لا يفرق بينهما كما هو الغالب في العوام واكثر الخواص
بل العلماء في تعداد الكبائر مختلفون فقد يعتقد العوام بعض الكبائر صغيرة وبالعكس
مع انه يشكل الامر في ان المدار حينئذ على معرفة عنوان كونه كبيرة او على ملكة
اجتناب ذوات تلك المعاصي التي عدها الشارع ولو اخذ فيها مطلق الاجتناب
عن المعصية اشكل بعدم الفسق مرتكب الصغيرة وان جعلت عبارة عن الملكة التي من
شأنها الاجتناب عن الكل مع قيد عدم الاتيان فعلا بالكبيرة فهو ايضا خلاف
ما يظهر من عباراتهم من الاقتصار في تعريفها على الملكة واما بناء على ما احتملنا من ان
العدالة هي نفس الاجتناب عن الكبائر في الواقع فيكون فعل الكبيرة قادحا دون الصغيرة
ويظهر من بعض المعاصرين ان فعل الكبيرة يزيل اثر العدالة لا نفسها وهو بعيد
عما يستفاد من النصوص والفتاوى المعروفة في صحيحة ابن ابي يعفور من اعتبار كف الجوارح
واجتناب الكبائر ولا يخفى دلالتها على عدم الحكم بالعدالة مع عدم الكف ومع
الارتكاب واما الفتاوى فلما عرفت من ان صريح الجماعة الجزم بزوال العدالة
بمواقعة الكبائر فلاحظ كلام الشهيدين والفاضلين بل وفي كلام بعض السادة
المعاصرين نفي الخلاف في ذلك ولا اشكال في ذلك نعم قد يشكل الامر فيما لو فعل
كبيرة مع الجهل بانها كبيرة او باعتقاد انها صغيرة فظاهر اطلاق النصوص والفتاوى
القدح اللهم الا ان يدعى انصرافها الى صورة العلم بكونها كبيرة نعم الجهل
بالحكم غير قادح قطعا واما ارتكاب الصغيرة مع الجهل بانها كبيرة فالظاهر
عدم قدحه ايضا نظرا الى اطلاق الفتاوى وفيها امكان دعوى الانصراف
ويمكن التفصيل بين اعتقاد كونها كبيرة وبين الجهل الساذج فيحكم بالقدح على

ظ
صغيرة خ ل

على الأول لأن الفاعل له في حكم المجتري على الكبيرة في ان الحالة النفسانية
الغالبة على قوتي الشهوية والغضبية لا تبقى متصفة بالبعث على ترك
الكبيرة حينئذ وقد عرفت ان المعتبر في العدالة المعبر عنها بالملكة هو ان يكون
متصفة بصفة البعث على ترك الكبائر بالفعل بحيث لو فعل الكبيرة زالت
الملكة المتصفة لزوال وصفها لكن هذا مبني على ان العدالة هي الملكة الباعثة
على اجتناب الكبائر بوصف كونها كبائر اما اذا قلنا بانها الملكة الباعثة
على اجتناب ذوات المعاصي التي عدها الشارع كبيرة فلا يمكن الحكم بالفسق
على هذا الشخص وانما يحكم بفسقه لو اتى بمعصية من الصغاير معتقدا انها
المعصية التي عدت من الكبائر مثل انه قتل مرتدا فطريا واعتقد انه
مسلم مؤمن ثم ان الاقوال في الكبائر مختلفة جدا وورد اخبار
كثيرة على انها هي ما اوعد الله عليها النار لكن يشكل ان كثيرا من
افراد المعاصي التي لم تعد من هذه اكبر بحكم العقل المستقل عند الله تعالى
مما اوعد عليه النار مثلا حبس المحصنة ليزني بها احد اعظم عند الله
تعالى من قذفها والدلالة على عورات المسلمين المفضية الى
قتلهم واسرهم اعظم عند الله تعالى جلت عظمته من الفرار عن الزحف
او اكل مال اليتيم وكذا سعاية المؤمن الى الظالم المفضية الى
قتله اعظم من غيبته بما فيه وهكذا الكلام الا ان يقال ان هذه
هذه كلها من افراد الظلم الذي اوعد الله تعالى عليه النار

في الفرق بين الصغيرة والكبيرة

الذي وعد الله تعالى عليه النار بقوله عز وجل انا اعتدنا للظالمين نارا احاط
بهم سرادقها وقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتحكم النار وح فيتسع دائرتها
ويمكن ان يقال ان المراد بما ورد في الاخبار هي الكبائر النوعية وهي التي توعد
بالنار على فعل نوعها وغير هذه ليست كبائر بالنوع وان كان قد يصير بعض اشخاصها
كبيرة بل اكبر من بعض الكبائر النوعية ولعله الى هذا ينظر ما حكي عن بعض من انك
ان اردت ان تعرف الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد
الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها فهي من الصغائر والا فهي
من الكبائر ثم ان اختلاف الاخبار في عدد الكبائر محمول على اختلاف مراتبها فكلما
ثبت بنص معتبر كون شيء كبيرة فيؤخذ به ولا يعارضه ترك ذكرها في نص آخر والا
فان كان بحسب العقل المستقل اقبح من احدى الكبائر المنصوصة فهي ايضا كبيرة لان الظاهر
ان اتصاف الذنب بالكبيرة ليس الا من جهة عظمته وشدة قبحه عند الله عز وجل لا
لاجل خصوصية مترتبة من القبح او لخصوصية اخرى فالظاهر ان مثل هذا ايضا قادح
في العدالة لعموم ما دل على اعتبار كف الجوارح عن المعاصي فان قيل ان الخارج من
هذا العموم هي الصغيرة النفس الامرية واذا فرض الشك في كونها صغيرة او كبيرة
كيف يتمسك بالعموم قلنا يتمسك ح باصالة عدم تحقق العدالة التي هي ملكة
الكف عن جميع المعاصي الا انه اذا ارتكب بعد ذلك تلك المعصية المشكوكة لكن غاية
الامر تعارض الاصلين فتعين الرجوع الى اصالة عدم ترتب آثار العدالة هذا ثم ان قوله
عليه السلام في الصحيحة وغيرها مما عرفت الكبائر فيها بانها مما اوعد الله عليه النار يحتمل
ان يراد به ما اوعد الله بخصوصه في غرض الكتاب المجيد بخصوص عذاب النار وهذا
هو الذي قد يدعى تبادره من هذه الفقرة لكن قد يشكل بان بعض المعاصي التي ذكر في
الصحيحة تمثيلا للكبائر ليس من هذا القبيل كشرب الخمر وعقوق الوالدين والزنا واكل

فتمسكم

صح

عن هذه المعصية المشكوكة
لكونها كبيرة قد تعارض
باصالة بقائها فيمن وجدت
ملكة الكف صح

ان يراد بذلك ما اوعد الله تعالى عليه النار سواء كان في الكتاب او وصل الى النبي
صلى الله عليه وآله فبلغه الى اوصيائه عليهم السلام ثم الينا فكلما عد في النصوص من الكبائر
فيكشف ذلك عن انه مما اوعد الله عليه النار ويحتمل ان يراد من النار مطلق العذاب
فيكون كلما توعد عليه بالخصوص قد اوعد عليه النار والدليل على ذلك الجمع بين ما
خص الكبائر بما اوعد عليه النار وبين ما ورد في وجه كون المعاصي كبيرة بان الله
سبحانه اوعد عليها في كتابه كما ورد في رواية الثقة الاجل الاعظم عبد العظيم بن عبد الله
الحسني تعداد كبائر ليس مما اوعد الله عليها النار بل لم يوعد عليها الا بلسان
الرسول مثل استدلاله عليه السلام على كون شرب الخمر كبيرة بان الله نهى عنه كما
نهى عن عبادة الاوثان وان ترك الصلوة من الكبائر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم
من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله ونحو ذلك ومما
يشهد لذلك قوله عليه السلام في الصحيح الغناء مما اوعد الله عليه النار ثم تلى الاية
ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله الاية والظاهر ان المقصود
من تلاوة الاية الاستشهاد بكون الغناء مما اوعد الله عليه النار ولا يخفى انه
ليس في الاية الا ذكر العذاب المهين اللهم الا ان يقال ان الاستشهاد قرينة
على ان المراد بالعذاب المهين هي النار فتامل وكيف كان فالاظهر ما ذكرنا من
دوران الحكم بالكبيرة مدار النص المعتبر او حكم العقل المستقل بكونه مثل المنصوص
او اعظم وان الموجود في النصوص ذكر الكبائر النوعية ثم ان العدالة تعرف بالمعاشرة
المتاكدة الموجبة للاطلاع على سريرته ولا يعتبر حصول العلم لتعسره بل لتعذره
فلو لم يكتف فيه بالظن لزم تعطيل الشهادات والجماعات وما قام للمسلمين سوق
مع ما علم من الشارع من تسهيل الامر هنا والامر باستخلاف احد من المأمومين عند حصول
عذر للامام وما مر في ادلة القائلين بحسن الظاهر من الاكتفاء بادنى امارة مثل

فيما يعرف به العدالة

ويعدهم
مثل ان يعرف منه خير وان يصلي الخمس في جماعة وان يعامل الناس ويحدثهم فلا يظلمهم
ولا يخلفهم ولا يكذبهم ويكون ظاهره ظاهرا مامونا وبالجملة فمقتضى القاعدة والاخبار
اعتبار القطع بالعدالة الا انه حيث دلت الاخبار الكثيرة على كفاية حسن الظاهر في
الشهادة مع ما علم من اعتبار العدالة فيها استفيد من تلك الاخبار كون حسن الظاهر طريقا
ظنيا في الحكم بالعدالة في مرحلة الظاهر ما لم يعلم الخلاف وفي العبارة حسن الظاهر
ما دل عليه مرسلة يونس اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل
عن باطنه وقوله عليه السلام في صحيحة ابن ابي يعفور والدليل على ذلك ان يكون ساترا
لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويكون
منه التعاهد للصلوات الخمس الى آخر ما ذكر في بيان الترهيب على ترك الجماعة وفي
في رواية علقمة فمن لم تره بعينك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل
الستر والعدالة بناء على ان المراد عدم رؤية المعصية بعد المعاشرة ثم ان الظن
لا يكفي في الطريق افادته الظن بالذات بحيث لولا بعض الموانع لافادة بمج
والمعاشرة التي توجب الاطلاع على احواله تفيد الظن بالعدالة لولا بعض الموانع
الخارجية الوهمية لا تكفي بل يعتبر الظن الفعلي بالملكة وهل يجوز التعديل بمجرد
هذا الظن ام يعتبر العلم ام يكفي الظن القوي المصحح للحلف عرفا بان يقال هذا
عادل وجوه اوسطها الاخير ويظهر اولها من قوله عليه السلام في صحيحة ابن ابي يعفور بعد الحث
على الجماعة ولولا ذلك لم يكن لاحد ان يشهد لاحد بالصلاح حيث دل على ان
البناء في الشهادة بصلاح شخص رؤيته مواظبا للصلوات الخمس في الجماعة واصرح من
ذلك قوله عليه السلام ثانيا والدليل على ذلك ان يكون ساترا للعيوب حتى يحرم على المسلمين
تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته فقوله
عليه السلام فيما حكي عن الصدوق في الخصال باسناده عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام

كان في ظ

ثلث من كان فيه اوجبت له اربعا على الناس اذا حدثهم فلم يكذبهم واذا وعدهم فلم يخلفهم
واذا خالطهم لم يظلمهم وجب عليهم ان يظهروا في الناس عدالته ويظهر فيهم مروته
ويحرم عليهم غيبته ووجبت اخوته ويؤيده ما يستفاد منه من انه كلما يجوز للشاهد ان
يعمل به يجوز له ان يشهد عليه مثل رواية حفص لقاضي الواردة في يد المسلمين ويدل
على الاخير انه لو لا الاكتفاء بذلك لانسد باب التعديلات فينسد باب المرافعات
سيما المحاكم الواردة في البلاد بل المحاكم البلدي في البلاد الكثيرة ويحتمل بعيدا الاقتصار
في الجواز على العلم لما دل من الادلة على اعتبار العلم في الشهادة وتعرف ايضا بالشياع
اي اخبار جماعة يفيد الظن بثبوت الملكة وان لم يكونوا عدولا والدليل على اعتباره
مضافا الى ما دل على كفاية الظن بالعدالة من تعذر العلم ذيل رواية ابن ابي يعفور
وهو قوله فاذا سئل عن قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا او ما روي من ان
النبي صلى الله عليه وآله اذا تخاصم اليه رجلان فاقام المدعي الشهود المجهولين
بعث صلى الله عليه وآله رجلين من اصحابه في قبيلتهما ليسألا عن احوال الشهود
فاذا رجعوا (رجعا) بخير اجاز شهادتهما وان رجعا بخبر قبيح دعى المتخاصمين الى الصلح لم
يفضحهما ويؤيده قوله عليه السلام من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح الخ هذا كله مضافا
الى السيرة المستمرة الجارية في ترتيب آثار العدالة على الشخص بمجرد التسامع والتظافر فان
الخلق الكثير يقتدون بالامام في الصلوة ولم يشهد عنده كل احد عدلان على عدالة
الامام بل لم يحصل لهم الا الظن بالتسامع ونحوه والظاهر ان الشياع ايضا يجوز ان
يستند اليه الشاهد لبعض ما عرفت وتعرف ايضا بشهادة عدلين وان لم يحكم الحاكم
لعموم ما دل على قبول شهادة الشاهدين وقد اشتهر هذا العموم باخبار كثيرة مضافا
الى ظهور الاجماع عموما وفي خصوص المقام وللاستقراء القريب من القطع وهل يجوز
للشاهدان يستندا الى شهادة عدلين الاقوى ذلك لبعض ما مر ويأتي وهل تثبت بشهادة

عدل

عدل واحد الاقوى نعم اذا حصل منه الوثوق بالعدل لما يظهر من الاخبار كفايته وكفاية مطلق
الظن منها قوله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير حيث دل على ان ظن الخير بالمصلي
جماعة ظن في موقعه والمقصود الاصلي ليس مجرد ظن الخير وانما هو ترتيب آثار الخير بعد
الظن به ويؤكد ذلك ما في بعض الاخبار من زيادة قوله بعد قوله فظنوا به خيرا واجيزوا
شهادته فان الظاهر ان عطف قوله واجيزوا شهادته على قوله فظنوا من قبيل عطف
العلة الغائية على معلولها كما هو شايع ذايع في الامثلة العرفية والاخبار والآيات
وح فدلالته على ترتيب قبول الشهادة على ظن الخير واضحة غاية الوضوح ومنها
قوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته ومنها ما ورد في قبول شهادة
شهادة القابلة اذا سئل عنها فعدلت فان ظاهره كفاية الواحد في التعديل ومنها
ما دل على كفاية الرضا بالدين والصلاح في الاستشهاد مثل ما روي عن مولينا العسكري
في تفسير قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء الى غير ذلك بل يمكن ان يستفاد من الاخبار
المتقدمة في استناد الشاهد الى الظن الحاصل من المعاشرة جواز استناده الى مطلق الظن
وان كان موردها الظن الحاصل من المعاشرة والاطلاع على مواظبة الجماعة ثم قد
اسلفنا الكلام في ان العدالة هل هي معتبرة في الايتمام فقط او في اصل الجماعة بحيث
لو علم الامام بفسق نفسه لم يحصل له الجماعة فلو كانت الجماعة شرطا في صحة الصلوة كما
في المعادة جماعة بطل صلوة الامام بل صلوة الكل في نفس الامر بل لا يبعد بطلان صلوة
نفسه في غيرها اذا جعل الامامة من مقومات صلوته وجعل الصلوة بوصف الجماعة متعلقة
لنية القربة وكذا لو شك فيبنى على ما يعلمه المأمومون وقد قلنا ان المشهور هو الاول
ولا ينفعنا غيره من الاخبار عدا ظاهر المحكي عن مستطرفات السرائر عن كتاب السياري عن
الباقر عليه السلام قال قلت له عليه السلام قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلوة فيتقدم بعضهم
فيصلي جماعة قال ان كان الذي يؤمهم ليس بينه وبين الله طلبة فليفعل حيث انه

ان ظاهره يدل بعمومه على ان من علم بفسق نفسه لا يجوز له ان يفعل ويؤيده ما دل على
ان سائر الشروط شروط الامامة مثل قوله عليه السلام ثلثة لا يؤمون الناس ومن هنا
قال بعض المتاخرين من المحدثين الى هذا القول وتعدى الى غير الامامة من الافتاء
والطلاق ونحوهما لكن الخبر المذكور ضعيف قاصر عن افادة الحكم المذكور وما دل
على ان ثلثة لا يؤمون ليس المراد منه بحكم التبادر الا منع اقتداء الناس بهم ولا دلالة
فيها على انه اذا لم يعلم الماموم بهذه الصفات لم يجز له التقدم واضعف من الاستدلال
المذكور ما يتوهم من انه اذا كانت العدالة شرطا في صحة صلوة الماموم فاذا علم الامام
فسق نفسه فقد علم بطلان صلوة الماموم واقعا وان كان الماموم يعتقد
صحته ومع العلم ببطلان صلوة الماموم يبطل الجماعة في نفس الامر فلا يجوز للعالم به
وهو الامام ترتيب اثار الجماعة الصحيحة عليها ووجه الضعف ان الشرط في الايتمام هو ظهور
العدالة للماموم لا تحققها في نفس الامر ولذا عبر بعضهم عن هذا الشرط بظهور العدالة
ثم ان التعدي عن مورد الخبر المذكور عن مثل المحدث المزبور الجاري ديدنه على الطعن
على علمائنا الفحول بالتعدي عن موارد النص ونحوه عجيب جدا فان اشتراط العدالة في
الامور التي تعتبر فيها ليس على نهج واحد فقد تكون شرطا بالنسبة الى طرف واحد من اطراف
الواقعة مثل عدالة الاجير فانها معتبرة في صحة الاستيجار قطعا فاللازم في كل مقام
ملاحظة ادلة الاشتراط وانها هل تفيد الاشتراط بالنسبة الى شخص كما لا يخفى
[illegible] **لامعة** في تبع ويشترط ان لا يكون قاعدا بقيام ولا اميا بغيره
قلت اما الشرط الاول فلا خلاف صريحا فيه ونسبه في المنتهى الى علمائنا وعن غيره
ايضا دعوى الاجماع وهذا كله يجبر ضعف الروايات الواردة في المسألة وهل يتعدى
منه الى المنع عن امامة المضطجع بالقاعد الظاهر ذلك لوحدة المناط خلافا للمحكي عن
الشيخ فاقتصر على مورد النص في المنع عن امامة القائم المستند بالمستقل تردد وكذا في

في المضطجع على الجنب الايسر بالمضطجع على الايمن وكذا في جواز امامة القاعد المتمكن من
القيام للركوع والسجود بالقائم المومي وفي الايضاح الاصح عندي انه كلما اشتملت
صلوة الامام على رخصة في ترك الواجب او فعل محرم لسبب اقتضاها وخلى الامام
عن ذلك السبب لم يجز الايتمام من اين لان الايتمام هيئة اجتماعية تقتضي ان تكون
الصلوة مشتركة بين الامام والماموم وان صلوة الامام هي الاصل وهذا متفق عليه
انتهى اقول الظاهر ان ما اشار اليه في قوله وهذا متفق عليه مما ذكره من الوجهين
للاستدلال والاصل الكلية التي ادعاها ليست اتفاقية لما تقدم من مخالفة
الشيخ وغيره في غير المقام ويأتم القاعد بمثله والقائم بالقاعد بغير خلاف ظاهر
وظاهر اطلاق النص والفتوى اعتبار هذا الشرط ودوران الحكم مداره وجودا
وعدما ابتداء واستدامة فلو عرض للقائم العجز تعين الانفراد ولو عرض للقاعد
القيام صح الاقتداء واما الشرط الثاني فالمراد من الامي فيه من لا يحسن قراءة الفاتحة
والسورة او ابعاضهما كما صرح به غير واحد وعن الرياض عدم الخلاف فيه بينهم فاذا
كان ليؤتم بقارئ لا يجوز بلا خلاف ظاهر بل صرح جماعة بدعوى الاجماع عليه مضافا
الى انصراف ما دل على ضمان الامام للقراءة وانه يجزي عن قراءته بما اذا كانت قراءته
صحيحة وهذا هو الوجه في الحكم دون ما ربما يتوهم من ان الامام صلوته ناقصة لانه
ان اريد عدم كمالها فلا دليل على اعتبار كمال صلوة الامام وان اريد فسادها لعدم
استجماعها للاجزاء على الوجه المطلوب ففيه منع واضح لفرض صحتها بالنسبة اليه فانها
اذ لم يطلب منه غيرها فكيف لا يكون جامعة للاجزاء على الوجه المطلوب وان اريد
انها غير صحيحة بالنسبة الى الاوامر الاولية الاصلية الصادرة في الاجزاء وان كانت
مطابقة للاوامر الثانوية الاضطرارية ففيه منع قدح ذلك في الايتمام لعدم الدليل
عليه غايته رجوعه الى نقص الصلوة بالمعنى الاول الذي قد عرفت عدم قدحه

بل لا يقدح ذلك حتى [لصحي] قلنا ان الصلوة الاضطرارية ليست صلوة حقيقة بناء على [وصفها]
للجامعة لجميع الاجزاء والشرائط الاختيارية وان ما عداها ابدال شرعية امضاها
الشارع بحكم الضرورة لا يسقط بالمعسور اذ لا دليل على قدح ذلك في الاقتداء فان الذي
ثبت اعتباره هو كون صلوة الامام مسقطة للقضاء والاعادة بالنسبة الى نفسه
وكونها فاسدة عند الماموم يعني انه لو فعلها كانت فاسدة لا يقدح وما تقدم من الايضاح
غير منقح الوجه ثم انه لو ائتم القارى بالامي فلا اشكال في بطلان صلوته مع
ما تقدم — واما صلوة الامي فان لم يكن له الايتمام فلا اشكال في صحة صلوته مع امامه الامي اذ لا
وجه للفساد خلافا للمحكي عن بعض العامة وان تمكن من الايتمام فهل يبطل صلوته لاجل
وجوب الايتمام عليه ام لا لعدم وجوبه عليه التحقيق ان يقال انه ان تمكن من تعلم
القراءة والصلوة مع القراءة الصحيحة في الوقت فلا اشكال في بطلان صلوته بدون
الايتمام قبل تعلم القراءة وان لم يتمكن منه فان كان لتقصيره حتى ضاق الوقت فالاقوى
وجوب الايتمام عليه ايضا لاستصحاب وجوب الصلوة الصحيحة المشتركة وان كان لاجل
وعدم التمكن من التعلم فالظاهر عدم وجوب الايتمام عليه لانه غير مكلف بالصلوة مع القراءة
عينا وهو واضح ولا تخييرا حتى يتعين احدهما بالعجز عن الاخر لان الوجوب التخييري
فرع القدرة على البدلين وعدم الدليل على وجوب الايتمام عليه والحاصل ان عموم
تكليفه بالصلوة لم يتقيد في حقه بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب حتى يجب الاقتضا
في الخروج عنه على صورة الاقتداء وبعبارة اخرى الايتمام مسقط للقراءة الواجبة فان
وجبت القراءة لزم الاتيان بها او بمسقطها وان لم يجب للعجز سقط بنفس العجز فلا يجب
اسقاطها بالايتمام ان قيل ان الشارع اذا امر بالصلوة اليومية ثم امر ندبا بالجماعة فهو
راجع الى ان الشخص مخير بين ان يصلي منفردا فيقرء لنفسه وبين ان يصلي جماعة فيجتزي بقراءة
الامام فهو مخير بين فعل القراءة وبين ما يسقط معه فاذا تعذرت القراءة وجب البدل قلنا

بين ذات القراءة الصحيحة وبين الصلوة على التمام ويتعذر او حدوث الافراد عليه لا يسقط القدر المشترك

قلنا التخيير بين الانفراد والجماعة ليس تخييرا بين فعل القراءة وفعل ما يسقط معه عنه الجماعة
والانفراد صفتان لاصل الصلوة والتخيير بينهما باق حال النسبة الى هذا العاجز ايضا فانا
نقول ايضا بانه مخير بين الانفراد والجماعة والخصم يمنع بقاء الانفراد له نظرا الى عجزه
عن احد طرفي التخيير وهو الانفراد بل يخصصه بصورة القدرة فصلوة الجماعة ليست بدلا
عن الانفراد الجامع للقراءة الصحيحة بل بدل عن الانفراد المعتبر فيه القراءة مع القدرة
اللهم الا ان يقال ان عموم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يدل على بطلان الصلوة
بدون الفاتحة خرج منه العاجز عن القراءة والايتمام قطعا وبقي الباقي ومنه العاجز
عن القراءة القادر على الايتمام لكن الانصاف ان العموم المذكور مضافا الى توقفه على
عدم الانصراف الموجب فيما نحن فيه لظهور انصرافه الى صورة القدرة مخصص بما دل على
سقوط القراءة من العاجز مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في مسئلة القراءة الدالة
على ان الله انما فرض من الصلوة الركوع والسجود الا ترى ان رجلا لو دخل في الاسلام
ولم يعرف القراءة اجزاه التسبيح هذا وقد ظهر مما ذكرنا وشيدناه انه لا يجوز امامة اللاحن
بالمتقن وكذا امامة المبدل حرفا لعدم قدرتهما على القراءة المعتبرة فلا تسقط قرائتهما
القراءة عن الماموم فلا تشمله قوله عليه السلم يجزئك قرائته او قوله عليه السلم الامام ضامن
لان الضامن لا بد ان يكون متمكنا من اداء المضمون عن المضمون عنه ولا فرق بين ما اذا
قرء الماموم كما في الجهرية التي لا تسمع الهمهمة او الاخفاتية لو قلنا بجواز القراءة فيها
وبين غيرها لان ظاهر اخبار الضمان هو كونه بحيث يغني ويتحمل عنه واللاحن ليس
بحيث يتحمل القراءة عن الماموم فلا يصح امامته وان جاز للماموم او وجب عليه القراءة
مع عدم سماع الهمهمة ولا فرق في اللحن اعني الغلط في الاعراب بين مغير المعنى وغيره
لعموم الدليل بل عموم ما دل من الاجماعات المتقدمة في مسئلة الامي بناء على ان اللاحن لا
يحسن القراءة فيدخل في الامي خلافا للمحكي عن الحلي فاجاز الاقتداء مع لحن الامام غلطا

مثل صحيحة عبد الله بن سنان اذا كنت مع امام لا تقتدي به [؟] حتى يفرغ وكان الرجل مأمونا على القران

لا تغيير المعنى وعن بعض آخر الجواز مع اللحن والظاهر ضعفهما بعد الوقوف مضافا الى ما ذكرنا عما
يستفاد من بعض النصوص من اشتراط كون الامام مأمونا على القرآن فلا تقرأ خلفه في الاوليين
وتحريك التسبيح في الاخيرتين فانها بعمومها تدل على وجوب القراءة خلف الامام
الغير المأمون على القرآن ولو من جهة اللحن والظاهر ان وجوب القراءة خلف الامام
كناية عن عدم جواز الاقتداء بل الظاهر ان اعتبار الامن على القراءة مختص بجهة الاداء
او اللحن ولا يشمل الا من جهة انه يترك القراءة عصيانا لانه ح فاسق ومن البعيد حمل
القيد في الرواية راجعا الى اعتبار العدالة ويدل على المطلوب ايضا ما دل على انه
لا بأس بامامة العبد اذا كان قاريا فانه بمفهومه يدل على عدم جواز امامته اذا كان
امّيا ومع ملاحظة انصراف القراءة في المنطوق الى الصحيحة ينقدح وجه دلالة المفهوم على
عدم جواز الاقتداء مع اللحن ولو لم يغير المعنى وقريب من هذه الرواية ما دل على جواز امامة
العبد اذا كان اكثرهم قراءة بناء على ان المراد ان يكون من خلفه انقص قراءة منه اما
بكون من خلفه ناقص القراءة فيكون اكثر بهذا الاعتبار او يكون المراد اعتبار الاكثرية
ان لا يكون بغيره اكثر قراءة منه بل يكون اما مساويا او اما اقل وعلى التقديرين ثم
وحاصل الكلام في هذا المقام هو ان اختلال قراءة الامام لخصوصية على ما يستفاد
من الادلة الشرعية وليس كاختلال سائر الواجبات من العذر فتبين من جميع ذلك ان
الامام اذا صلى صلوة واقعية اضطرارية يصح اقتداء المختار خلفه الا اذا كان عذره
متعلقا بالقراءة او يدل دليل خاص على عدم الجواز كما مر في مسئلة امامة القاعد ومن
فحكمه وبعبارة اخرى مقتضى القاعدة جواز اقتداء المختار بالمضطر ولا يضر تخالفهما
في التكليف لاجل اضطرار الامام وعدم اضطرار المأموم فيصح اقتداء الطاهر بمن نجس
لباسه مع عدم التمكن من الطهارة واقتداء المتطهر بالسلس والمبطون ونحو ذلك مما
تخالفهما في المعذورية والعدم الا انهما اتفقا في الحكم الواقعي الاختياري مثل اقتداء المرئة

ويستفاد من الصحيحة ايضا ان الرجل الذي لا يجب عليه شيء من ذلك والاقتداء بالرجل [غير مقروء] بعنوان الامام التام مع ان المأموم يجب عليه الانصات

التي يجب عليها الاخفات ونية القصر والتسليم في الركعتين ولا يجب ذلك على الامام
ويشعر بما ذكرنا من انه يكفي في جواز امامة الامام حكم الشارع عليه بصحة صلوته ولو من
جهة العذر والاضطرار ما ورد في امام قوم اجنب ولم يكن معهم ماء يكفيه للغسل فهل يتوضأ
ويؤم بعضهم بعضا فقال عليه السلام لا بل يتيمم الامام ويؤمهم لان الله جعل التراب
طهورا كما جعل الماء طهورا فان قوله عليه السلام فان الله الخ علة لجواز الامامة لانه جواب
في مقام توهم وجوب الاقتداء بواحد آخر من القوم فقد علل جواز الامامة بجعل الشارع
التيمم طهورا اي مصححا للصلوة من جهة الاضطرار فدل على انه كلما حكم الشارع بصحة
الصلوة واباحة الدخول فيها ولو من جهة معذورية المكلف فكذلك في جواز الامامة
بقي الكلام فيما اذا خالف صلوة الامام الواقع الاختياري في نظر المأموم بحيث يعتقد
المأموم فساد صلوة الامام واقعا مع عدم تحقق فسادها عند الامام وهذا على قسمين
لان عدم تحقق الفساد اما ان يكون من جهة عذر عقلي رافع لتكليفه بالواقع كالسهو
والجهل المركب وعدم الالتفات سواء تعلق بالموضوع مثل كون الامام معتقدا للطهارة
والمأموم يعلم بانه محدث او يعتقد ثوب الامام جلد غير مأكول اللحم ام تعلق بالحكم مثل ان ينسى
الامام او يخطئ في طريق الاجتهاد بان ينسى الفحص او ينسى عن حال الراوي او ما يبني
عليه المسئلة في الاصول ونحو ذلك مما يكون خطاء في الاجتهاد دون ان يصيب في الاجتهاد
والاستنباط ويخطئ في المستنبط واما ان يكون تحقق الفساد في نظر المأموم لعذر شرعي
كالظن الاجتهادي او التقليد مثل ان يترك الامام الطمأنينة في السجدة لاجتهاده
او تقليده في عدم وجوبها مع ان المأموم يراها واجبة ومثل ان يسجد على المأكول
مع اعتقاد المأموم بطلان الصلوة به وقد يكون هذا ايضا في الموضوع مثل ان يشهد
عند الحاكم عدلان بان هذا الثوب خز والمأموم يعتقد ولو بشهادة عدلين اخرين انه
جلد حيوان آخر غير مأكول اللحم ونحو ذلك فما كان من قبيل القسم الاول اي يكون بعذر

الحكم

فيه عقليا فالأقوى عدم جواز الاقتداء بالإمام المعذور لأن ما يأتي به من العمل غير
مأمور به من الشارع فليست بصلاة لأن مجرد اعتقاد الامر وتخيله او عدم الالتفات
الى عدم الامر ليس امرا كما هو واضح فان المحدث بالنفس الامري المعتقد للتطهر غير مكلف
في نفس الأمر بالصلاة في تلك الحالة فما يفعله ليس مأمورا به من طرف الشارع لا في الواقع
كما لا يخفى ولا في الظاهر لعدم توجه خطاب في الظاهر الا انه حيث يعتقد انه مأمور
واقعا فاتى بالفعل بقصد الامتثال والامتثال امر الشارع لا واقعا ولا ظاهرا نعم
انما يحكم عليه من اطلع على اعتقاده المخالف لوجوب الاتيان بالعقد واستحقاق العقاب
لو ترك من جهة التجري من حيث انه مخاطب بان العمل على طبق معتقده وقد حققنا ذلك
مستقصى في مسألة عدم اقتضاء الامر الفعلي الحاصل من النسيان او الاعتقاد المخالف
او عدم الالتفات الاجزاء في كتابنا الجامع ويمكن ان يستفاد المطلب المذكور وهو عدم
جواز الاقتداء من نصا عيف روايات منها ما تقدم من الرواية الدالة على جواز امامة
المتيمم للمتوضي معللا بان الله سبحانه جعل التيمم له طهورا وحكم عليه بالطهارة فهو بمفهومه
دال على ان من لم يحكم الشرع بالطهارة الاختيارية او الاضطرارية لا يصح الاقتداء به
ومنها ما ورد في رواية صحة الاقتداء بالاعمى اذا كان من يسدده ويوجهه حيث دل
بمفهومه على انه اذا لم يكن من يسدده لم يصح الاقتداء به من الواضح ان الاعمى مع عدم
توجهه الى القبلة معذور في صلاته ما لم ينكشف الخلاف فلو اكتفى في جواز الاقتداء بمعذورية
الامام في الاخلال بالشروط لم يكن معنى لاشتراط امامته بوجود من يسدده ويوجهه ومنها
قوله عليه السلام ليكن الذين يلون الامام منكم اولو الاحلام والتقى فان نسي الامام او تعايى قوموه
فانه بظاهره دال على وجوب تقويم الامام اذا نسي شيئا من افعال الصلاة والظاهر ان
الوجوب شرطي لا استقلالي واشتراطه ليس الا باعتبار توقف صحة الاقتداء على عدم
فساد صلاة الامام مع اطلاع المأموم والا لم يجب التقويم ومنها ما حكي عن بعض الاعلام حيث

حيث حكم امير المؤمنين عليه السلام بوجوب الاعادة على من صلى مع عمرو بعد تبين ان الامام
كان جنبا معللا بان الناس بامامهم يركعون ويسجدون فاذا فسدت صلاة الامام
فسدت صلاة المأموم والمناقشة فيه من حيث السند او من حيث الدلالة من حيث ان
الكلية المذكورة غير معمول بها في موردها لأن تبين جنابة الامام لا يوجب الاعادة
على المأموم مردودة بانجبار ضعف الرواية وبان العلة المذكورة ليست علة حقيقية
لفساد صلاة الذين صلوا مع عمرو لأن صلاتهم فاسدة من وجه آخر لا يخفى فالتعليل
المذكور صوري لا يقدح فيه مخالفة مورده الصوري للفتوى وثانيا بان عدم العمل
بالعلة في موردها لا يوجب طرح العلة لأن خصوص العلة ليس من قبيل القياس الطريق
او لحقي يبطل التمسك به بعد وجوب طرحه في مورده هذا خلاصة الكلام في القسم الاول
واما القسم الثاني فقد عرفت انه على قسمين الاول ما اذا كان الاشتباه في الحكم والثاني
ما اذا كان الاشتباه في الموضوع اما الاول فمثل ان يصلي الامام بغير طمأنينة بعد سجدة
الثانية مع كون الطمأنينة واجبة عند المأموم وقد بنى غير واحد من مشايخنا
تبعا للبعض ممن تقدم عليه صحة الايتمام وعدمها على مسألة اخرى وهي ان الحكم الذي يراه
المجتهد من الأدلة الظنية هل هو حكم واقعي ثانوي مجعول في حقه ام هو من باب العذر
المسقط للتكليف بالواقع فان قلنا بالاول صح الايتمام لأن صلاة الامام صحيحة في
نفس الامر بالنسبة اليه كصلاة الفاقد للماء مع التيمم فيجوز الاقتداء وان قلنا
بالثاني فلا يجوز الايتمام لأن المأتي به ليس صحيحا في نفس الامر وانما اراه المصلي صحيحا
فاسقط الشارع عنه التكليف بالواقع فهي صلاة فاسدة اسقطت الصلاة الصحيحة الواقعية
فيكون كالقسم الاول المتقدم اعني ما لو اخل ببعض الشروط او الاجزاء لعذر عقلي مزيل
للتكليف بالواقع نعم العذر هناك عقلي لا يجوز معه التكليف بالخلاف والعذر هنا
شرعي يجوز معه التكليف بالاحتياط وترك العمل بالظن الا ان الشارع اسقطه للتيسير وقد

يرجع ايضاً الى العذر العقلي اقول يقع الكلام هنا تارة في صحة الابتداء واخرى
في تعيين الحكم اما الاول فنقول ان المراد بالحكم الاجتهادي الذي هو جواز الائتمام على انه
واقعي ثانوي او حكم عذري ان كان هو الحكم التكليفي اعني التكليف بالصلوة من غير
الطمأنينة او معها فلا ريب في انقلابه وكونه واقعياً ثانوياً اذ الفرض صحة اجتهاد
المجتهد فهو مكلف بما هو حصل له الظن بمقتضى الادلة الدالة على حجية ذلك الظن
فانقلاب الحكم التكليفي للمجتهد مما لا خلاف فيه ولا ريب يعتريه اذ لا ريب في ان احداث
المجتهد اذا ادى ظنه الى تحريم عصير العنب مع كونه حلالاً في الواقع فقد حرم عليه
بجعل الشارع شربه وان كان حلالاً واقعاً فتعلق التحريم به من الشارع مقتضى نفس الدليل
الدال على حجية دليل التحريم نعم قال قائل بان الامارات الشرعية لم يجعلها الشارع
دليلاً ولم يوجب العمل بها وانما يعمل بها المجتهد من جهة افادتها الظن بالواقع من حيث
كشفها عن الواقع الذي لا يتمكن من تحصيل العلم به وقد امضى الشارع هذا العمل بمعنى
انه اسقط معه التكليف بالواقع لا انه لاحظ في الحكم المظنون مصلحة بعد تعلق الظن
به واوجب العمل به للمصلحة اللاحقة اليه فيكون جعلها ورخص الشارع في حجية الامارات
الظنية وادرجها في مقام الرخصة في العمل بها وعدم تحتم الوصول الى الواقع اما بالاحتياط
او بالفحص الزائد المفضي الى العلم مع رجحانه لكنه خلاف ظاهر تلك الادلة وظاهر
الاصحاب وكيف كان فعلى فرض بيان الخلاف في الجعل وعدمه بالنسبة الى الحكم ثم
ايضاً نقول ان القول بانقلاب التكليف لا يستلزم جواز الاقتداء لان مجرد موافقة
الصلوة للامر الواقعي الثانوي لا يوجب صحة الاقتداء مع كون الصلوة فاسدة عند المأموم
ومخالفة للامر الواقعي الاولي اذ لا دليل على كفاية مجرد موافقة الامر الشرعي في جواز الاقتداء
مع علم المأموم بالفساد واقعاً وبالجملة فالاكتفاء في الاقتداء بمجرد مطابقة الصلوة
لتكليف الامام لا بد له من دليل ولسنا الآن بصدده ولكن نقول انه لو اكتفى به لاكتفى به

فيما اذا

فيما اذا قلنا بعدم انقلاب التكليف ايضاً وان لم يكن الصلوة مطابقة للامر الواقعي
الثانوي اذ لا واقعي ح بل مجرد عذر الا انه لا خلاف كما لا ريب في ان الشارع جعله
في حكم الواقعي الاولي في اسقاط القضاء والاعادة وح فيترتب على هذه الصلوة جميع
الاحكام الثابتة للصلوة الواقعية وعلى فاعلها جميع احكام المصلي ومنها جواز
الاقتداء به والقول بترتيب جميع الآثار عليها دون جواز الاقتداء ترجيح من غير مرجح
والحاصل ان صحة الاقتداء ان كانت من آثار امتثال الامر الواقعي سواء كان واقعياً
اولياً او ثانوياً فلا ريب في ان صلوة المجتهد بناء على القول بعدم الجعل ايضاً قد رتب
عليها في الظاهر جميع احكام الصلوة الواقعي ومنها جواز الاقتداء وليس موقوفاً على كونها
مأموراً بها واقعاً بل يكتفى فيها بكونها في حكم المأمور به الواقعي هذا كله ان اريد
بالحكم الذي بني جواز الاقتداء على انقلابه وعدمه هو الحكم التكليفي الثابت
للامام وان اريد به الحكم الوضعي اعني صحة الصلوة وعدمها بان يقال ان كانت هذه
الصلوة صحيحة واقعاً صح الاقتداء وان كانت فاسدة اكتفى بها الشارع من فاعلها
عذراً لم يصح الاقتداء فنقول ان اريد بالصحة مطابقة الامر ومخالفته فيرجع الكلام
الى الحكم التكليفي لان الصحة بهذا المعنى تابعة للحكم التكليفي وعدمها لعدمه وقد تقدم
الكلام فيه وان اريد بالصحة ترتب الآثار التي رتبها الشارع على اصل الصلوة من غير نظر الى
الامر وتحقق الامتثال مثل جواز الاقتداء وجواز الاستيجار بناء على عدم كونها
من آثار الموافقة للمأمور به وآثار سقوط الامر وان كانا مشروطين بكون الصلوة مما يسقط
التكليف الا ان سقوط الامر بمجرده لا يكفي في ترتبهما فنقول اذا بنينا على حكم الشارع واقعاً
بصحة الصلوة المجردة عن الطمأنينة الصادرة ممن يرى عدم وجوبها فهذا لا يستلزم جواز
الاقتداء لان الصلوة انما جعلت صحيحة بالنسبة الى المصلي فترتيب جواز الاقتداء من
غيره المخالف له في الرأي لا يجوز بل يعتبر جعل الصحة ايضاً بالنسبة الى من يريد ترتيب الآثار

اريد

ان قيل ان هذا المخالف ايضا حاكم بصحة صلوته لصحة اجتهاده عنده بالفرض قلنا
انما يحكم بصحة صلوته بالنسبة الى نفسه ومن شانه او قلده ولا يحكم بصحة صلوته بقول
مطلق حتى يترتب عليه الاثر والفرق بينه وبين صلوة المتيمم ان المتيمم حكم الشارع
بصحة الصلوة الصادرة عنه بالنسبة الى كل احد لان دليل صحته عام فاذا قال الشارع
الصلوة الصادرة من المتيمم صحيحة يترتب عليها الاثار فلا فرق في هذا الحكم ما بين
المتيمم وغيره فهي صحيحة بالنسبة الى الكل واما الصلوة الصادرة ممن يرى عدم
وجوب الطمانينة مجردة عنها فان الدليل الدال على حجية ظن المجتهد انما دل على صحة الصلوة
المذكورة بالنسبة الى نفس المصلي ومن تبعه ليس الا فالجعل هنا خاص بالمجتهد كما ان
صحة الفعل الصادر عن خصوص المتيمم هذا كله مع قطع النظر عن الجعل الحاصل للمأموم
المجتهد في فساد الصلوة من دون الطمانينة والا فهو ايضا يقتضي عدم ترتب الاثر على
الصلوة المجردة عن الطمانينة من اي فاعل صدرت لان ظنه انما تعلق بفساد الصلوة
المجردة من اي شخص صدرت فكل صلوة مجردة قد جعلت بالنسبة اليه فاسدة فلا يجوز له
ترتيب اثار الصحيح عليها وان صدرت من غيره فلا يجوز له الاقتداء الذي هو من اثار
الصحة نعم لو قلنا بان ظنه انما اوجب جعل الحكم بالنسبة اليه في افعاله الصادرة عنه
او عمن لم يبن له اجتهاد او تقليد واما بالنسبة الى من اجتهد او قلد بخلاف ظنه فظنه
لا يؤثر جعلا في نفس الامر بالنسبة الى المخالف له لكنه فاسد لان ظنه حجة في
حقه وليس مظنونه الا حكم الله الواقعي الاولي العام لجميع افعال المكلفين ان قيل
يكفي في جواز الاقتداء الحكم بصحة الصلوة بالنسبة الى المصلي ولا يعتبر صحتها في حق غيره و
بعبارة اخرى جواز الاقتداء من اثار صحة الصلوة بالنسبة الى المصلي ولا يعتبر فيه ان
يكون صحيحا بالنسبة الى المأموم قلنا فيكفي اذن في جواز الاقتداء الحكم على المصلي بترتب
اثار الصحة وان لم يحكم بنفس الصحة بناء على القول بالعذر وعدم الجعل لان الشارع اذا حكم

اذ الحكم بحقه بترتيب اثار الصحة وقد عرفت ان جواز الاقتداء من اثار الصحة عنده فلا
مانع من جواز الاقتداء ثم صحح ذلك بانا اذا قلنا بان المراد بالصحة هو كون الفعل على وجه
يحققه منشأ لترتب الاثر يعني جواز الاقتداء وح فاذا لم يجعل الصحة بهذا المعنى بالنسبة
اليه لكن جعل الشارع هذا الفعل بالنسبة اليه بمنزلة الصحيح الواقعي فقد صار هذا
الفعل بالنسبة اليه لترتب الاثر فيترتب عليه جواز اقتداء الغير به لان المفروض ان
جواز اقتداء الغير به انيط بكون الفعل عند المصلي وبالنسبة اليه منشأ لترتب الاثر
وحاصل ذلك يرجع الى ان الصحة التي انيط بها جواز اقتداء الغير لا نعقل فيها معنى الا
كون الفعل على صفة تقتضي ترتب الاثر فاذن لا فرق بين القول بجعلها واقعا
بالنسبة الى المصلي وبين القول بحكم الشارع على المصلي بترتيب الاثار اذ بكلا القولين
يحصل للفعل صفة تقتضي ترتب الاثر فتأمل مع ان صحة الصلوة ليست بالمعنى الذي تعلمنا
من كونها منشأ لترتب الاثار غير سقوط الامتثال بحيث يكون سقوط الامتثال ايضا واحدا منها
بل التحقيق ان الاثار المترتبة على الصلوة الصحيحة كلا انما هي من اثار موافقتها للامر
او اسقاطها للاعادة وقد عرفت ان الشارع جعل هذه الصلوة مسقطة وموافقة
للامر الواقعي الثانوي على القول بالجعل وبمنزلة الموافقة على القول بعدم الجعل
وكيف كان فالذي ينبغي ان يقال في المسئلة هو ان جواز الاقتداء وعدمه مبني على ان هل
يكفي في الصحة للاقتداء مطابقة العمل لخصوص تكليف الامام وان كان مخالفا
لحكم الواقعي عند المأموم او كما انه لا بد من موافقته لتكليف الامام وعدم علمه بمخالفته
لحكم الواقعي كذلك لا بد ان يكون لها تين الصفتين عند المأموم بان يكون موافقة
عنده لتكليف الامام ولا يعلم مخالفته لحكم الامام الواقعي واما مجرد مخالفته لتكليف
المأموم فليس بمؤثر في الفساد قطعا اذ لا عبرة بتوافق تكليفي الامام والمأموم
فالكلام في ان المأموم كنفس الامام بالنسبة الى الصلوة او كما انها تسقط الامر عن

يعني ترتيب الاثار الشرعية لجواز
الاقتداء به يعني جعل الصحة بالنسبة
الى الامام الفعل الصحيح بمعنى
الفعل ع

منشأ

الامام كان تسقط الصلوة مع القراءة فيعتبر في المأموم كالامام عدم العلم بمخالفة
الواقع ولمّا ان صلوة الامام لا بد ان تكون مطابقة لصلوة المأموم فلا بد مما يحتمل فيه
والانصاف وقوع الشك في صحة الايتمام والعمومات الدالة على جواز الايتمام لا تشمل مثل
ذلك كما لا يخفى هذا كله مضافا الى ما اشرنا اليه من ان مقتضى القاعدة هو ان المأموم اذا
ظن بفساد صلوة الامام فيجب عليه ترتيب آثار الفساد عليها ومن جملتها لزوم الاقتداء وعدم
سقوط القراءة عن المأموم هذا اذا ظن المأموم بفساد صلوة الامام اجتهادا او اما
اذا قطع به فالامر اظهر لانه يقطع بان الامام لا يأتي بما هي صلوة في نفس الامر وهذا الامر
المتعلق به متعلق بشيء آخر وهو مفقود في امتثال الامر الصلوتي فان قلت فعلى هذا اذا
ظن المجتهد بفساد معاملة صدرت ممن يظن صحتها فيحرم على ذلك المجتهد ترتيب آثار المعاملة
الصحيحة عليها فاذا تزوج مجتهد او مقلد بالغة رشيدة بدون اذن ابيها والمفروض
ان ابا المتزوج يذهب اجتهادا او تقليدا الى فساد نكاحها بغير اذن وليها فيحرم على
هذا الاب النظر الى المتزوجة المذكورة بل يجوز له نكاحها ابتداء وكذا لو اشترى
مجتهد شيئا بالعقد الفارسي فلا يجوز لمن يذهب الى فساد ذلك اشتراء ذلك الشيء منه
او اتهابه او استعارته اذ يجب عليه ترتيب آثار المعاملة الفاسدة على تلك المعاملة مع
ان السيرة على خلافه قلنا اولا انه لم يعلم مخالفة السيرة لما ذكرنا لندرة العلم بوقوع
المعاملة للمجتهد او المقلد على وجه يراه فاسدا بل الغالب الشك فيحمل على الصحة الواقعية
لا على الصحة عند الفاعل فقط حتى يتحقق المحذور وثانيا انها معارضة بما اذا
غسل من يرى الاكتفاء بالمرة الثوب مرة فيجوز لمن يعتبر المرتين مباشرته
والصلوة في ذلك الثوب وكذا من يرى عدم انفعال القليل بالملاقاة وكذا يجوز لمن
يعتبر في التذكية فري الاوداج الاربعة ان يأكل من ذبيحة من يكتفي بفري الحلقوم مع
ان الظاهر ان السيرة على خلافه لكن الانصاف الفرق بينهما بان جواز النظر جواز الاجتراء

٧

٨

انما هما من آثار زوجية امرأة لابنه وملكية شيء للبائع وقد يتحقق الزوجية والملكية في
اعتقاد الابن والبائع فيترتب عليه الاثر فالآثار المذكورة آثار مترتبة على شيء مضاف الى
خصوص المكلف والاضافة اعني كونه ملك البائع او زوجة يحصل بتحقق سببهما في مذهب المضاف
اليه بخلاف مثل جواز الصلوة في الثوب الطاهر وجواز اكل اللحم المذكى فانهما مترتبان على
الطهارة والتذكية الواقعيين ولم يحصلا في اعتقاد الشخص وحصولهما في اعتقاد الغاسل
والمذكي يفيد ان الطهارة والتذكية بالنسبة اليه والحاصل ان الآثار ان ترتبت على
شيء مضاف الى شخص خاص كملك زيد وزوجة عمرو فبمجرد تحقق السبب في اعتقاد زيد وعمرو
يتحقق اضافة الملك والزوجية اليهما وان ترتبت على امر واقعي لم يلاحظ فيه اضافة الى
خصوص شخص كالطاهر والمذكى فلا بد من ان يترتب كل احد الآثار على طبق ما يعتقده من
تحقق ذي الاثر واقعا وعدمه محققه ان قيل ان تحقق سبب الملكية والزوجية عندهما
في اعتقاد زيد وعمرو انما يوجب صيرورة الملك والزوجية ملكا وزوجة لزيد وعمرو
في حقهما لا ملكا وزوجة لهما في الواقع ومن البين ان الشارع اباح النظر للاب الى زوجة
ابنه الواقعية لا الى زوجة ابنه في اعتقاد ابنه وكذا الكلام في الملكية فلم يحصل الفرق وفي
عبارة اخرى تحقق سبب المضاف بالنسبة الى المضاف اليه انما يوجب تحقق الاضافة
بالنسبة الى الاضافة الواقعية التي يترتب الآثار عليها دون غيرها فهنا امران احدهما زوجة
زيد في الواقع والثاني زوجة زيد بالنسبة الى زيد والذي يترتب عليه الآثار هو الاول
ولم يتحقق بالنسبة الى الاب الا الثاني قلنا نعم ولكن الظاهر من ترتب الآثار عليه في المضافات
الاكتفاء بتحقق الاضافة ولو في اعتقاد المضاف اليه وهو في العرف كثير الا ترى انه
لو قيل اطيعوا اولي الامر فلا شك انه لا يستفاد منه الا ما هو امام في اعتقاده وبني على ذلك وكذا
الاحكام التي رتب الشارع على املاك الكفار والمخالفين وازواجهم فان المستفاد من
ذلك ما هو ملك او زوجة لهم في مذهبهم وان لم يتحقق سبب الزوجية والملكية في اعتقادنا

والحاصل ان الظاهر من قوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم تسلطهم على ما هو مال لهم
في اعتقادهم ولهذا نحكم بعموم هذا الخبر للمؤمن والمخالف والكافر وكذا الظاهر من قوله
وحلائل ابنائكم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ان الشارع اكتفى في تحقق هذه الاضافات وترتب الاثار
عليها عند كل احد بتحقق الاضافة في مذهب الشخص المضاف فترى انه امضى نكاح الكافر بعد
اسلام الزوجين فان اقرار المجتهد على مذهبه في طلبه بالنسبة الى جميع المكلفين ليس
بادون من اقرار المخالف والكافر على دينه واما مسئلة جواز الايتمام فليس من هذا القبيل
لعدم الدليل على ترتب صحة الاقتداء على صحة صلوة الامام عند الامام كما عرفت من
منع العموم مضافا الى ما تقدم من قول امير المؤمنين عليه السلام اذا فسدت صلوة الامام
فسدت صلوة المأموم بل قوله عليه السلام اذا نسي الامام او تعمدا ما قوم يدل على ذلك
نظرا الى ان نسيان بعض الواجبات والاركان لا يقدح في فساد صلوة الامام حتى في الواقع
لانها اجزاء علمية ولذا لا يجب اعادتها بتذكرها بعد مضي محلها ولا اعادة الصلوة
بعد التذكر في الوقت الا ان انكشاف الواقع للمأموم في صلوته المرتبطة بصلوة الامام يقدح
بل وكذا قوله يؤم الاعمى اذا كان من يسدده بحيث ان صلوة الاعمى الجاهل بجهة القبلة
لا تفسد واقعا لعدم وجوب الاعادة في الوقت ومع ذلك فقد جعل علم المأموم قادحا
في الايتمام لكن هذه الادلة انما تجري عند العلم القطعي باختلال صلوة الامام واما مع
الظن من اجتهاد او تقليد فلا يدل شيء منها على البطلان وكفى بالقاعدة المتقدمة دليلا
على عدم جواز الاقتداء ويمكن الخدشة فيها ايضا بان الظن الاجتهادي كالحكم بجزئية ا
الطمأنينة للصلوة لا يوجب في مرحلة الظاهر الا وجوب الصلوة مع الطمأنينة على صاحبها
ويحكم ايضا بان الامام مأمور واقعا بالصلوة معها لان الحجة الصادرة عن الامام مخالفة للحكم
الواقعي لكن الحكم بعدم جواز الاقتداء ليس مترتبا على مخالفة الحكم الواقعي بل هو مترتب على
مخالفة الحكم الواقعي بل هو مترتب على مخالفة الحكم الظاهري الا ان يدعى عدم العموم في البين

في البين فلا بد من ان يقتصر على القدر المتيقن وهو ما لم يكن مخالفا للواقع والظاهر
معا فيرجع الكلام بالاخرة الى دعوى عدم العموم وهذه الخدشة جارية في صورة
القطع بالمخالفة ايضا فالعمدة اذن منع العموم على وجه يشمل ما لو كان صلوة الامام باعتقاد
المأموم الحاصل من القطع او الظن المعتبر مخالفة للواقع وبعبارة اخرى مغايرة للصلوة
الواقعية التي امر الله بها وباقامتها جماعة بل يمكن القطع بعدم العموم اذ لا ارتياب
ولا شكة في ان قوله الصلوة مع الامام كذا او الصلوة جماعة كذا او اذا صلى الامام
فحكمه كذا ليس المراد بالصلوة في هذه الاقوال الا الماهية الواحدة التي لا تختلف في
الواقع باختلاف الاجتهاد وان اختلفت باختلاف سائر الاحوال فاذا فرض ان
المأموم اعتقد قطعا او بالظن الثابت انه هذا الذي يفعله الامام ليس تلك الماهية
الواقعية التي امر الله بالجماعة فيها فكيف يقتدي به وكيف يجديه في ذلك اعتقاد الامام
بانها هي تلك الماهية ولذلك امثلة عرفية منها ما اذا قال اذا صنع عبدي الفلاني
الاباريج فخذ منه شيئا وادخله في المعجون الذي امرتك بتركيبه فاذا اعتقد صاحب
الاباريج تركيبها من اجزاء يعتقد العبد المأمور ان المركب من تلك الاجزاء ليس بالاباريج
فهل تجد من نفسك ان تحكم عليه بوجوب الاخذ والادخال حاشا ثم حاشا ومن ذلك
يظهر الكلام فيما اذا كان مخالفة اعتقادهما في الاشتباه الموضوعي وعمل الامام فيه
بمقتضى امارة شرعية يراها المأموم مخالفة للواقع مثل ما اذا شهد عند الامام شاهدان
على ان هذا الثوب من الماكول لا يجوز الصلوة والمأموم يعتقد انه من غير الماكول نعم
لو كان في الشرائط العلمية لم يقدح المخالفة لان عدم تحقق الشيء المذكور في نفس الامر
لا يجعل الصلوة مخالفة للصلوة الواقعية لان الشرط تحقق ذلك الشيء في علم المكلف
واعتقاده العلمي او الظني المعتبر في تحققه واقعا فقده واقعا لا يوجب فقد الصلوة الواقعية
ومن ذلك ظهر الحجة في انه لا يجوز لاحد المتخالفين الاستيجار من الاخر ولا يسقط عنه

العموم

الفلاني

بفعل الأخرى وجبت عليه كفاية كصلوة الميت وما سقط بفعل المتبرع كصلوة التحمل
عن الميت بناء على سقوطه عن الولي بفعل المتبرع وهكذا غيره من الأمور التي علقها الشارع
على الصلوة الواقعية فترتيبه مختص بالمتوافقين في الاعتقاد وهذا هو الأصل الذي
لا محيص عنه اللهم الا ان يقول احد بالتصويب في الحكم الاولي والا فالقول بالتصويب
في الحكم الثانوي لا يجدي اذ الأحكام مترتبة على الصلوة الواقعية الأولية كما لا يخفى
ودعوى ان الشارع جعل هذا الفعل بمنزلة الصلوة الواقعية بالنسبة الى الفاعل
وغيره المخالف في الاعتقاد غير ثابتة كما عرفت في مسئلة الملكية والزوجية وانهما
انما يترتب عليهما الاثار اذا تحققا عند الفاعل لاجل ما ادعينا من ان المتبادر من ادلة
ترتيب الآثار على الموضوعات المضافة الى المكلفين كاملاككم وازواجكم ترتبها
بمجرد تحقق الاضافة في مذهب الشخص المضاف اليه وطريقته وان لم يتحقق عند من يريد
ترتيب الآثار واما في غير الامور المضافة الى الأشخاص الخاصة كالتذكية والطهارة
ونحو ذلك فلا يكون مجرد تحقق ما هو سبب في اعتقاد الفاعل موجبا لترتيب الآثار عليه
عند كل احد حتى المخالف له فاذا غسل احد الثوب مرة فليس طاهرا عند كل احد نعم لو
باع المايع الملاقي لذلك الثوب واخذ الثمن جاز لكل احد التصرف فيه لانه صار
من املاك الغاسل ولو في مذهبه وطريقته وكيف فيما نحن فيه لم يدل دليل على ان
ما يعتقده المصلي صلوة اذا اوقعها فيجب على كل احد ترتيب آثار الصلوة الواقعية اللهم الا
ان يدعى ان هذا الباب من قبيل المضافات الى الأشخاص الخاصة فان الشارع امر بالاقتداء
بالامام العادل في صلوته فيكفي كونها صلوة ولو في طريقته فتأمل ومما ذكرنا من القاعدة
يظهر انه لو كان المأموم محتاطا في مسئلة جزء او شرط ويرى وجوب الاحتياط او الاصل
فيها فلا يجوز له الاقتداء بمن لا يأتي بذلك الجزء او الشرط اجتهادا او من باب اصالة
البراءة وكذا من التزم بطريقة الاحتياط وترك التقليد والاجتهاد فلا يجوز له الاقتداء

بمن ترك

بمن ترك بعض الأمور المحتملة للشرطية او الجزئية ثم ان مثل ترك الشيء المعتبر عند المأموم
اتيانه بنية الندب اذا رأى المأموم قدح نية الخلاف بل ولو لم يقدح ذلك
عنده بناء على ان الشيء المذكور اذا كان مستحبا باعتقاد الامام فالذي يأتي به
بنية الوجوب ليس صلوة باعتقاد المأموم فكأنه اتى بغير الصلوة مصاحبا لذلك
الجزء المستحب فتأمل واما لو اتى به بنية القربة فلا اشكال في صحة الايتمام لو
اعتقد الامام جزءا زائدا على ما يعتقده المأموم فان كان المأموم شاكا في وجوب ذلك
الجزء والغا نفاه باصل البراءة والامام ظان او قاطع بالجزئية او اتى به على وجه الاحتياط
اللازم فالظاهر صحة الاقتداء لما يأتي من وقوع الصحة مع العلم بعدم الوجوب فان الصحة
هنا اقوى فان اتى به بنية القربة فلا اشكال في الصحة كما لا اشكال في البطلان
لو اتى به بنية الاستحباب لو رأى الامام بطلان الصلوة بنية الخلاف ولو رأى المأموم
ذلك فقط ورأى الامام الصحة مع نية المخالف ففي الصحة وجهان من ان هذه صلوة
صحيحة واقعا باعتقاد المأموم حيث انه لا يرى وجوب ذلك الجزء ووجوده في الصلوة
حيث نوى غير الوجه المخالف كعدمه ومن ان الجزء واجب في حق الامام واتيانه بصفة
الاستحباب مبطل له عند المأموم فكأنه لم يأت بما هو واجب عنده وكلامه في الصحة
لان الضابط انه كلما ثبت عند المأموم فساد صلوة الامام بناء على مقتضى اجتهاد الامام
لكنه خالفه في اصل الاجتهاد فيكون هذا الفعل مطابقا للواقع عند المأموم دون الامام
والظاهر عند الامام دون المأموم فيصح الاقتداء وان اتى الامام بذلك الذي يعتقد
وجوبه بنية الوجوب اشكل الاقتداء من حيث ان هذا الفعل الذي يأتي به الامام على
وجه التركيب ليس بصلوة بل الصلوة بعضه ويقوى الصحة من حيث انه قد اتى بالواجب
مع زيادة لا تؤثر بطلانا مع اعتقاد عدم الزيادة فان ابطال ضم الزائد على وجه الجزئية
انما هو مع من يريد بعدم الجزئية لا مع اعتقاده لها هذا ان اعتقد زيادة جزء وان اعتقد

زيادة شرط فلا اشكال في الصحة ثم ان ما ذكرنا في عدم جواز من شك في صحة صلوة
الامام اما لكونه يرى وجوب الاحتياط في المسئلة اولا لان امرها الاحتياط
بترك طريقي الاجتهاد والتقليد انما هو في الشبهة الحكمية التي لا تجري فيها
اصالة الحمل على الصحة كما لا يخفى على من عرف مدرك هذا الاصل وموردها واما
اذا كان في الشبهة الموضوعية مثل ان يعتقد الامام بدخول الوقت فيشرع في الصلوة
والمأموم شاك في دخول الوقت حين شروع الامام لكن يتيقن بدخوله في اثناء
صلوة الامام فيجوز له بعد العلم بالدخول مع الامام فلا يقدح في ذلك شكه في
صحة ما سبق من صلوة الامام من حيث الشك في دخول الوقت ثم هذا كله فيما اذا
كان اختلافهما في اجزاء الصلوة وشروطها واما اذا كان في الاتفاقية مثل ان يذهب
الامام انه اذا سهى عن الركوع فسجد السجدتين فليلغ السجدتين ويأتي بالركوع
ويذهب المأموم البطلان فالظاهر جواز الاقتداء لعدم المانع فان اتفق فبطل
صلوة المأموم ويفعل الامام ما يشاء كما لا يخفى والله الهادي **لامعة**
في بعض شرائط الذكورة اذا كان المأموم ذكرا او ذكرانا واناثا فيجوز ان تؤم المرأة
النساء وكذا الخنثى ولا تؤم المرأة رجلا ولا خنثى **قلت** ومن الشرائط الخاصة
الذكورية فلا تؤم المرأة رجلا بالاجماع المحكي مستفيضا بل الاجماع المحقق وبه يجبر
ضعف الاخبار وقد يستدل بما دل على مرجوحية محاذاة المرأة للرجل في الصلوة مع ان
الجماعة لا ذمها المحاذات او تقدم الامام فالجماعة ملزمة لمحرم او مكروه وهو باطل
اما بناء على تعلق المرجوحية هناك بالصلوة فلا تجامع استحبابها واما بناء على
كون المرجع نفس التقدم والمحاذات فلان الجماعة مستلزمة لمرجوح ويمكن ان يقال
ان الكراهة المتعلقة بذات الصلوة بمعنى قلة الثواب لا ينافي استحباب الجماعة لكن
الظاهر ان الامر بالجماعة المستلزمة لما يوجب نقص الثواب لا يقع من الشارع فالاحسن

الأسود

فالاحسن في دفع هذا الاستدلال وقوع المعارضة بين اطلاقات الجماعة بعد تقييدها
باعتبار عدم تقدم المأموم وبين اطلاقات مرجوحية المحاذات فلا بد اما من
القول بعدم مشروعية الجماعة او بعدم صحة تقدم المأموم فيها او بعدم مرجوحية
المحاذات في الجماعة ثم لما كانت المرأة لا تؤم الرجل الواقعي بناء على اشتراط الذكورية
في امام الرجل الواقعي فلا تؤم المرأة الخنثى المشكل لاحتمال كونها رجلا كما لا تؤم
الخنثى بالخنثى لاحتمال كون الامام امرأة والمأموم رجلا نعم تؤم المرأة بالنساء
على المشهور بل عن الخلاف والتذكرة ومحكي الغنية وارشاد الجعفرية وظاهر المعتبر
عليه الاجماع ويظهر من المنتهى انه قول علمائنا الهدى من اصحابنا والنصوص به
مستفيضة معتبرة في حد نفسها الصحيحة منها وغير واحد منها مضافا الى اعتضادها بالعمومات
عموما وبالاجماعات خصوصا وبها يرجح على غيرها من المستفيضة وفيها الصحيح الدالة
على عدم جواز امامتها في المكتوبة المؤيدة بالسيرة المستمرة على الترك من لدن الاعصار
سيما بمثل سيدتنا الزهراء عليها السلم ومن يليها من بنات الائمة عليهم السلم وقد يحمل تلك
الاخبار على ارادة الجماعة المكتوبة منها اعني مثل الجمعة والعيدين ولا يخفى بعده
وقد يحمل الاخبار المانعة على الكراهة وقد يحمل على ما هو الغالب في النساء من عدم
العدالة وعدم المعرفة بفقه الصلوة وقد عمل بظاهرها جماعة من علمائنا على ما حكي
عنهم كالمرتضى والاسكافي والجعفي والفاضل في المختلف والمحقق البهبهاني قدس سره
في شرح المفاتيح وبهذا يحصل الوهن في دعوى الاجماع وان ادعاه غير واحد مع
معارضتها بعمل السيد رض بتلك الاخبار الدالة على تواترها عنده وان كان هذا
موجودا في القابل بعمل ابن زهرة لكن الظاهر ان معتمد ابن زهرة هو الاجماع لا الاخبار
فلم يبق في ذلك تقوية لاخبار الجواز مع ان الفاضل مع ما حكي من دعوى الاجماع
في تذكرته على الجواز ذهب في المختلف الى المنع مع ان ادلة الجواز لا تصرح فيها بخصوص

الفريضة فيقبل الحمل على النافلة وان كان تقييدا بالفرد النادر لكن العمل على الأخ
لأن اخبار النهي موهونة بفتوى الاكثر على الخلاف مرمية بالشذوذ كما في الشهيد وعن
المعتبر موافقتها لمذهب اكثر العامة حيث قالوا بالكراهة كابي حنيفة ومالك واحدى
الروايتين عن احمد ومع تسليم التساقط فيرجع الى العمومات المعتضدة بغلبة اشتراك
الذكور والاناث واما دعوى السيرة على التزام الترك ممنوعة غاية الأمر انه لم
يسمع وقوع ذلك من اجلة النساء وسيدتهن الزهراء صلوات الله عليها وهو اعم من
عدم الوقوع او عدم الجواز كما لا يخفى والله الهادي لامعة ويكره ان
يأتم حاضر بمسافر وان يستناب المسبوق وان يؤم الأجذم والأبرص والمحدود
بعد توبته والاغلف ومن يكرهه المأموم وان يؤم الأعرابي بالمهاجرين والمتيمم
بالمتطهرين قلت يكره ان يأتم حاضر بمسافر وكذا العكس اي يكون اقل ثوابا
من الائتمام بغيره كما عن المحقق الثاني وثمة في حاشية الارشاد فلا يتعلق بنفس الصلاة
ومستند الحكم موثقة البقباق المحكية عن التهذيب لا يأتم الحضري بالمسافر ولا المسافر
بالحضري فان ابتلى بشيء من ذلك فأم قوما حاضرين فاذا اتم الركعتين سلم ثم اخذ
بيد بعضهم فقدمه فأمهم وصحيحة ابي بصير لا يصلي المسافر مع المقيم فان صلى فلينصرف
في الركعتين وعن الفقيه انه روي ان خاف على نفسه من اجل من يصلي معه صلى الركعتين
الأخيرتين وجعلهما تطوعا وقيل وفي رواية البقباق داود بن الحصين وحكي عن
الشيخ انه واقفي وكذا عن ابن عقدة ولكن وثقه النجاشي من غير تعرض لمذهبه
في اماميته وعن المدارك ان الظاهر ان اعتماد الشيخ فيما قاله على ابن عقدة وابن عقدة
زيدي جارودي مات على ذلك كما قيل فلا يعارض قوله وان كان صريحا في واقفية داود
وقول النجاشي ظاهرا في اماميته وعن الفقه الرضوي واعلم ان المقصر لا يجوز له ان يصلي
خلف المتم ولا يصلي المتم خلف المقصر وان ابتليت بقوم لم تجد بدا من ان تصلي معهم فصل

فصل ركعتين وسلم وامض لحاجتك ان شئت قال وان كنت صليت خلف المقصر فصل
معه ركعتين فاذا سلم فقم واتم صلاتك وخالف في المسألة علي بن بابويه فيما على
ما حكي عنه فمنع من ائتمام كل منهما بالآخر ولا مستند له ظاهرا عدا صدر موثقة البقباق
والرضوي ولا يخفى دلالة ذيلهما على الجواز لكن صريح الرضوي تقييد الجواز بالفرض
في الصورتين وظاهر الموثقة تقييد جواز امامة المسافر بالضرورة ولعل ذلك مما
يقول به الشيخ الاجل المذكور وكيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من الجواز للأخبار
الكثيرة الصريحة في الجواز وليس موثقة البقباق وذيلها صريحا في التقييد بالضرورة
لأن قوله ابتلى اي اتفق له ذلك ووجه التعبير بالابتلاء انه لا ينبغي له ان يتلبس
من القضيتين الأتيان بالمكروه وهو الاقتداء فان اتفق انهم التمسوا منه الامامة و
اقدموا على هذا المكروه فليفعل كذا وكذا ثم ان صحيحة ابي بصير لا يبعد حملها على التقية
من جهة ان بناء جمهور العامة على ان المسافر اذا صلى خلف المقيم يجب عليه التمام فلو
علية صلى من الاقتداء خلف المقيم حذرا من الوقوع في خلاف التقية لو سلم في الركعتين
وفي بطلان الصلاة لو اتم مسافرا ويرشد اليه ما تقدم من المرسلة المحكية عن الفقيه
الآمرة بجعل الركعتين الأخيرتين تطوعا مع الخوف من الامام او الجماعة الذين يصلي
معهم ومن هنا يظهر ان وجه الأمر في الاخبار المجوزة لصلاة المسافر خلف المقيم بجعل
ما يصلي مع الامام من الركعتين والأخيرتين نافلة هو مراعاة التقية وعدم ابطال
الصلاة بالاتمام ومن فيحتمل حمل النهي عن الائتمام بالمقيم في الموثقة على التقية ايضا بل
وفي الرضوي ايضا ولا ينافي ذلك تضمنه للأمر بصلاة ركعتين والتسليم والانصراف
لاحتمال ان يراد من الركعتين ركعتين اخريين بعد الفريضة المقصورة ويؤيده
اضافة الى تنكير لفظ ركعتين انه لولا ذلك لما ناسب ان يعلق هذا الحكم على الاضطرار
حيث قال فان ابتليت بقوم لم تجد بدا من ان تصلي معهم فصل ركعتين وسلم وانصرف

بالاتمام

لكن الانصاف ان الموثقة ابية عن الحمل على التقية لمنافات ذيلها للتقية حيث نفى البأس عن
تسليم المسافر خلف المقيم في الركعتين ثم ان الكراهة مختصة بالصلوة المقصورة فلو اتم
المسافر لكونه في احد المواطن او لفقد شروط القصر او صلى القضاء تماما او اقتدى
في الثانية والثلاثية فالظاهر عدم الكراهة لانصراف الادلة الى غير ذلك ويحتمل
بتسامح باحتمال عدم الانصراف بناء على ثبوت التسامح مع احتمال الدلالة لاجل حكم
العقل بجلب المنفعة المحتملة وان لم تدل اخبار التسامح على الاستحباب في هذا القسم
الظاهر لا لعدم كون هذا الاحتمال احتمالا لا معتدا به يعتمد عليه العقل فيبقى عمومات
ادلة استحباب التسامح سليمة واعلم ان ظاهر الروايات المجوزة للائتمام خلف
المقيم دلت على التسليم في الركعتين ومقتضاها عدم استحباب الانتظار الى ان يتم الامام
بل عدم جوازه خلافا للمحكي عن جماعة من المتأخرين كالفاضل والشهيدين وغيرهم حيث اجازوا
الانتظار حتى يتم الامام فيسلم بهم بل عن الشهيدين سراية الحكم الى المأموم الناقص صلوته
عن صلوة الامام كمن يصلي الصبح بعشاء الامام ولعل مستندهما عموم استحباب الجماعة وكراهة
مفارقة الامام وحمل الاخبار السابقة الآمرة بالتسليم على عدم جواز اتمام المأموم المسافر
تبعا لامامه المقيم ردا لما عليه العامة عامة من وجوب المتابعة كما في المنتهى في باب صلوة
المسافر فلا يبعد الحكم باستحباب الانتظار اما العمومات الجماعة المستلزمة لاستحباب ابقائها
كابتدائها واما المقتضي فضل الجماعة بعد عدم دلالة العمومات السابقة الآمرة بالتسليم
على بيان عدم جواز القيام مع الامام الى الركعة الثالثة والرابعة لا وجوب التسليم
في مقابل عدم جواز الانتظار لعدم فورية التسليم اجماعا على الظاهر واغتفار السكوت
الطويل في الجماعة مع امكان اعتبار الاشتغال بالذكر والدعاء حتى يتم الامام
الا ان يقال باستلزام ذلك محو صورة الصلوة للفصل الطويل بين التشهد والتسليم
سيما ان قلنا بانتظارهم للامام في التشهد ايضا ومما ذكرنا يظهر ما فيما حكي عن الروض

وغيره من انه يستحب للامام ان ينتظر تمام صلوة المأمومين الى ان يفرغوا فيسلم بهم وقد
ناقش في الحكمين غير واحد لعدم الدليل وتوقيفية العبادة مضافا في الثاني الى
رواية البقباق المتقدمة الدالة على تسليم الامام في الركعتين واحتمل في لعنة في
ثم انه يكره ايضا استنابة المسبوق لادائه الى مفارقة الجماعة وللاخبار ايضا وكذا
انه لا ينبغي ان يستناب الا من شهد الاقامة وكذا يكره امامة الاجذم والابرص على
المشهور بين المتأخرين وعن الانتصار دعوى الاجماع ويجمعهما مضافا الى العمومات الامرة
بمن يوثق بدينه وامانته وبالاقراء وخصوص رواية الحلبية عن المحاسن عن الحسين بن
ابي العلاء قال سألته عن المجذوم والابرص يؤمان المسلمين قال نعم قلت هل
يبتلي الله بهما المؤمن قال نعم وهل كتب الله البلاء الا على المؤمن ونحوها رواية
عبد الله بن يزيد ويحمل ما ورد في الاخبار المعتبرة من المنع عن امامتهما على الكراهة وان
نقل لاجل ضمهما الى ما لا تقبح امامته اجماعا خلافا للمحكي عن الشيخ وقد والسيد في
بعض اقواله فمنعا عن امامتهما لتلك الاخبار وعن الخلاف دعوى الاجماع ولو كانا
الادلة تقتضي الرجوع الى العمومات وهل يكره امامتهما لمثلهما الظاهر نعم للعموم وكذا
يكره امامة المحدود حدا شرعيا بعد توبته لسقوط محله عن القلوب وقد ورد النهي عن امامة
في غير واحد من الاخبار المعتبرة ويحمل على ما قبل التوبة لا ورد انه من لا يصح الاقتداء
به فيبعد حمل النهي على الكراهة ويحتمل الكراهة عن المسند ويكفي فيها فضيلة الجماعة
للتسامح الا ان يتكلم بنقص فضيلته بوهن كونه منشأ للتسامح اذ يعتبر في العمل احتمال
استنادها الى الرواية لا الى الوجه الاعتباري مع انتقاضه بامامة الكافر بعد الاسلام
اذ لم يقل احد بكراهتها نعم يمكن ان يحكم بالكراهة لاجل احتمال عموم الروايات
الى الصلاح بالمنع مستندا الى ظاهر تلك العمومات وكذا يكره امامة الاغلف اذا تعذر
عليه الختان لبعض الاخبار وفي بعضها تعليل عدم امامته بانه ضيع من السنة اعظمها

بدله على ارادة القادر على الاغتسال وقد يستدل على منع امامته بكونه حاملا للنجاسة
التي تبقى في القلفة وفيه نظر لا يخفى وكذا يكره امامة من يكرهه المامومين للاخبار
وعد في بعضها من الذين لا يقبل لهم صلوة وفي المبسوط ان كراهة المامومين اياه لا
يوجب الكراهة او الاثم على من يكرههم وكذا يكره امامة الاعرابي بالمهاجرين للاخبار
الكثيرة قيل المراد بالاعراب سكان البادية وفي بعضها تعليل النهي بكونهم من اهل الجفاء
في الوضوء والصلوة وهو مستند الكراهة مضافا الى امكان حمل ساير الاخبار عليها ولا
يبعد في بعض الاخبار تخصيص النهي بامامة المهاجرين ولا يبعد دعوى تبادر هذا ايضا
من الباقي والحكم بالكراهة لمثلها مشكل الا ان يكتفى فيها بمجرد احتمال العموم وكذا يكره ان
يؤم المتيمم عن الحدث الاصغر او الاكبر المتوضئين اي المتطهرين مطلقا والتعبير بالمتوضئين
في بعض العبائر وقع تبعا للنص ووجه الكراهة بعض الاخبار الناهية ووجه الصحة العمومات
لان المفروض صحة صلوة المتيمم واقعا وان كان اضطراريا وقد تقدم في مسئلة اقتداء
القائم بالقاعد ما يدل على انه لا يقدح اختلاف الامام والماموم في الحكم الواقعي من جهة
الاختيار والاضطرار مضافا الى خصوص غير واحد من النصوص مثل صحيحة جميل في امام
قوم اجنب ليس معهم من الماء ما يكفيه للغسل ومعهم ما يتوضؤون به ايتوضأ بعضهم ويؤمهم
قال لا ولكن يتيمم الامام ويؤمهم فان الله جعل الارض طهورا ونحوها مع التعليل موثقة ابن
ابي بكير ورواية ابي اسامة وغيرها لان السؤال انما هو من ذلك لا من حكم الامام
من حيث تكليف نفسه كما لا يخفى فيستفاد منه بمعونة ما ثبت عند المعظم من ان التيمم طهور بمعنى
انه مبيح للدخول في العبادة المشروطة بالطهارة لا انه رافع للحدث صحة الاقتداء بكل
من جعل في حكم الطاهر وابيح له الدخول في الصلوة فيصح اقتداء المراة الطاهرة بالمستحاضة اذا
فعلت ما يجب عليها للعبادة والصحيح بالسلس والمبطون والطاهر بمن على ثوبه او بدنه نجاسة
لا يقدر على ازالتها كما صرح بجميع ذلك في الشافي لكن بنافيه حكمه فيه بعدم جواز اقتداء المتطهر

بفاقد

بفاقد الطهورين اذا قلنا بوجوب الصلوة عليه ولعله لملاحظة مفهوم العلة الدالة على ان الحكم
بجواز الاقتداء بالمتيمم لاجل انه مستعمل للطهور فيدل بمفهوم التعليل على ان من لم يستعمل
الطهور لا يجوز الاقتداء به سواء كان مختارا او مضطرا كفاقد الطهورين وفيه ان
المستفاد من التعليل هو ان الحكم بجواز الاقتداء لاجل ان الشارع اباح له الدخول في
الصلوة فيجوز له الاقتداء بكل من يجوز له الدخول في الصلوة ومنه الفاقد بعد وجوب
الصلوة عليه كما لا يخفى والله الهادي **الطرف الثالث** في احكام الجماعة **لامعة**
في انه اذا ثبت ان الامام فاسق او كافر او على غير طهارة بعد الصلوة لم تبطل صلوة التي
ولو كان عالما اعاد ولو علم في اثناء الصلوة قيل يستانف وقيل ينوي الانفراد ويتم وهو
اشبه **قلت** لو علم الماموم بعدما صلى خلف من كان في نظره بعد الاجتهاد عادلا
مسلما متطهرا فسق الامام او كفره او حدثه بعد الصلوة اجزاء ولم يعد على المشهور لقاعدة
الاجزاء بالنسبة الى اصل الصلوة بل بالنسبة الى الجماعة ايضا كما سيأتي وللاخبار المستفيضة
في كل من مسئلتي الكفر والحدث ويلحق بالكفر الفسق للاجماع المركب القطعي والاولوية القطعية
من جهة ان الكفر اعظم مطلق انواع الفسق ومن جهة ان الكفر والحدث موجبان لفساد الايمام
وفساد صلوة الامام والفسق ليس موجبا للاخير فهو ولكن الاولوية على الوجه الاول
وعلى الوجه الثاني ظنية ومما ذكرنا نعلم الحكم فيما لو ظهر بطلان صلوة الامام لاجل تعمد
النجاسة او نسيانها لان الكافر لا يخلو عنها وكذلك لو ظهر انحراف الامام عن القبلة او
لو استصحاب غير الماكول او لعدم السجود على ما يصح عليها ولغير ذلك كل ذلك بالاولوية
بالنسبة الى الكفر والحدث مضافا الى العلة المنصوصة في قوله عليه السلام فمن صلى بقوم وهو جنب
ثم اخبرهم انه ليس على شيء قال يتم القوم صلوتهم فانه ليس على الامام ضمان فان معناه
ان الامام ليس بضامن ومتحمل لصلوة الماموم بحيث يكون فساد صلوته موجبا لعدم براءة ذمة
الماموم من جهة ان من يتحمل عنه لم يصح صلوته بل كل منهما يؤدي ما عليه على حسب تكليفه فهو

عامة في جميع موارد بطلان صلوة الامام فتأمل فانه يمكن حمل التعليل على غير هذا
المعنى كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا ايضا العلة المنصوصة في الصحيح في الاعمى يؤم القوم
وهو على غير القبلة قال يعيد ولا يعيدون لانهم قد تحروا ودل على تحريهم وامتثالهم
بمقتضى تكليفهم كاف في صحة صلوتهم ولا يضرهم بطلان صلوة الامام ثم انه بعد ما حكمنا
بصحة الصلوة فهل تصح الجماعة ام لا وتظهر الثمرة في العبادة المشروطة بالجماعة كالجمعة
والعيد والمعادة والمنذورة جماعة الاقوى صحة الجماعة لان الظاهر ان صحة صلوة
الامام من الشروط العلمية للجماعة لا الشروط الواقعية اذ لم يستفد اشتراطها الا من
الاجماع والمتيقن منه هو اعتبار ان لا يعلم المأموم حين الاقتداء بفسادها وهذا
دليل آخر على صحة الصلوة لان صحة الجماعة مستلزمة لصحة الصلوة ولا دافع لهذه
القاعدة الا الحكاية عن الدعائم عن علي عليه السلام في قضية صلوة عمر جنبا وحكمه عليه السلام بوجوب
الاعادة عليه وعليهم وعلل عليه السلام بقوله لان الناس بامامهم يركعون ويسجدون
فاذا فسد صلوة الامام فسد صلوة المأموم فان ظاهرها يدل على فساد الصلوة
المستلزم لفساد الجماعة وما يتخيل من ان انكشاف بطلان صلوة الامام يرجع الى
انكشاف كونها صلوة غير الصلوة الواقعية فاذا لم يكن ما فعله صلوة لم يتحقق الجماعة
لانها من صفات الصلوة وحيث لا صلوة فلا جماعة وهذا الوجه انما يوجب بطلان الجماعة
لا بطلان صلوة المأموم لان غاية ما ثبت اعتباره في صحة صلوة المأموم هو عدم العلم بفساد
صلوة الامام ولكن كلا الوجهين ضعيف اما الرواية فلضعفها الخالي عن الجابر واما
الوجه المذكور فلمنع كون الجماعة بالنسبة الى المأموم مشروطة بتحقق الصلوة الواقعية
لكونها من صفات الصلوة الواقعية بالنسبة الى الامام ولا كلام في بطلان صلوته فضلا
عن جماعته واما في المأموم فلما كان ما صلاه صلوة واقعية بالفرض فالكلام في هذا الوجه
في بطلان جماعة المأموم وصحتها واما صحة اصل صلوته فمفروغ عنها في هذا الوجه الا ان

دما

الا ان يقال ان تحقق الجماعة موقوف على كون ما ياتي به كل من الامام والمأموم صلوة
واقعية فاذا انكشف كون احدهما اعني فعل الامام غير الصلوة الواقعية انكشف عدم
تحقق الجماعة كما انه لو انكشف فساد صلوة المأموم مع انعقاده انكشف فساد جماعة الامام
وان صحت صلوته ثم انه قد يناقش في قاعدة الاجزاء بالنسبة الى صحة صلوة المأموم
مع تبين حدث الامام نظرا الى ان المتيقن من ادلة سقوط القرائة وعدم بطلان
الصلوة بزيادة الركن للمتابعة صورة صحة صلوة الامام واقعا وان مقتضى الاصل
الاقتصار في السقوط وفي زيادة الركن لادراك المتابعة على الاقتداء بمن يصلي
الصلوة الواقعية ولا يكفي فيه عدم العلم بالفساد وفرق بين هذه المسئلة ومسئلة
تبين الكفر والفسق لان مقتضى الاصل في الاولى هو عدم السقوط الا مع صحة صلوة
الامام واقعا فاذا انكشف عدم سقوط القرائة عن المأموم واقعا فيجب عليه الاعادة واما
في المسئلتين الاخيرتين فالاصل وان كان يقتضي ذلك الا ان الادلة قامت على
الاكتفاء في صحة الاقتداء المستلزم للسقوط بمجرد الوثوق بالدين والامانة المتحقق
فيمن تبين كفره او فسقه فان الشرط هو الوثوق بدينه وامانته حين الصلوة
حاصل لم يتخلف فثبت ان الكفر والفسق شرطان علميان اولا ان التعويل على
اصالة الصحة في فعل الامام وهو الدخول مع الطهارة بحكم الشارع يوجب ترتب آثار
الجماعة ولا يرفع اليد عنها بظهور الخلاف لما ثبت من ان اتيان المأمور به بالامر الظاهري
الشرعي موجب للاجزاء ولو بعد كشف الخلاف وثانيا ان مقتضى اطلاقات
الجماعة من حيث عموم الامام هو صحة الجماعة مطلقا خرج منها من علم حين الاقتداء فساد
صلوته وبقي الباقي وحاصل ذلك ما اسلفنا سابقا من ان صحة صلوة الامام من الشروط
العلمية للجماعة لا الشروط الواقعية فتأمل وثالثا ان قضية ما ذكره لو سلم هو فساد
الاقتداء وهو لا يستلزم بطلان اصل الصلوة مطلقا بل لا بد من تقييده بما اذا لم [illegible]

فساد صلوة الامام واقعا انكشف

جميع

ببطلان صلوة المنفرد كما تقدم في مسئلة ما لو تداعيا في الامامة والائتمام مع انه يمكن
الخدشة في البطلان بمجرد الاخلال بالقراءة نظرا الى عموم قوله عليه السلام لا تعاد
الصلوة الا من خمسة وبمجرد الزيادة في الركن مع اذن الشارع فيه ولعله يبرز في الشك
الموجب لبطلان صلوة المنفرد مع تكليفه حين الشك بالبناء على قول الامام في عدم
وجوب الاستيناف عليه في ذلك الزمان ووجوب الائتمام عليه لكن هذا كله مشكل
بل التحقيق انه مع بطلان الجماعة يراعى صحة صلوة المأموم عدم ما يبطل صلوة المنفرد
وخالف في المسائل الثلث السيد والاسكافي فاوجبا الاعادة على ما حكي عنهما لكن عن
المنتهى والمختلف عدم نسبة الخلاف في مسئلة الحدث الى السيد ره وكيف كان فمستند
السيد على ما ذكر له هو بطلان فساد صلوة المأموم ولا يخفى انه مصادرة ورواية
اسمعيل بن مسلم الآتية ولو سلم عمومها وجب تخصيصها باخبار المختار بصحة العمل لكن
مخالفا قبل الاقتداء وعن الصدوق عن بعض مشايخه الاعادة فيما لا يجهر فيه دون ما يجهر
ويرد القولين الروايات المتقدمة فان صحيحة ابن ابي عمير الواردة في قوم خرجوا من
خراسان وكان يؤمهم رجل فلما صاروا الى الكوفة علموا انه يهودي فقال عليه السلام
لا يعيدون كالصريحة في عدم وجوب الاعادة في الصلوة الاخفاتية ثم انك قد
عرفت ان مقتضى القاعدة المستفادة من اصالة الاجزاء وتنقيح المناط والاولوية
والتعليلين المتقدمين في الروايتين هو عدم بطلان صلوة المأموم بفساد صلوة
الامام وهل يلحق بفسق الامام وكفره ساير شرائط الامام في صحة الصلوة بانكشاف
فقدان بعضها ام يقتصر على مورد النص الاقوى الحاق لقاعدة الاجزاء والاولوية
حيث ان الاسلام بالفعل اخص من شرط صحة الصلوة وصحة الاقتداء واما غيره
عدا الحيض فهو من شرط صحة الاقتداء مضافا الى امكان استفادة ذلك من التعليل
المتقدم بانه ليس على الامام ضمان واعلم ان بعض من تأخر منهم في اصالة الاجزاء في

لاجل الاخلال بالقراءة او زيادة الركن لا لاجل التعارض مع الامام كالشك الذي يوجب بطلان صلوة المنفرد مع

في مسئلة من الحدث اعني فيهما في الكفر والفسق لما ذكرنا هنا سابقا من ان ظاهر مثل
قوله عليه السلام صل خلف من تثق بدينه وامانته كون الايمان والعدالة من الشروط العلمية
لا الوجودية حيث علق الاقتداء على الوثوق بهما لا على وجودهما في نفس الامر وفيه
ان الظاهر ان الخبر في مقام بيان طريق الدين والاثبات لا في مقام ان الشرط
هو نفس الوثوق لا نفس الدين والامانة الواقعيتين فهذا الخبر ايضا بمنزلة ما دل على
الحمل على الصحة التي دلت على الاذن في الاقتداء خلف من اعتقد صحة صلوته ثم تبين
فساده وكما انه قيد الاقتداء بصحة الصلوة الواقعية كذلك قيد بالايمان والعدالة
الواقعيتين في رواية اسمعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن الصلوة خلف رجل يكذب
بقدر الله قال ليعيد كل صلوة صلاها خلفه الى غير ذلك مما دل على الحكم بمنزلة الجملة
في جواب من سئل عن الصلوة خلف المخالفين وقوله لا تعتد بالصلوة خلف الناصب وغيرهما
والحاصل ان الرواية المذكورة انما وردت في مقام بيان اشتراط الوثوق وعدم
جواز الاقتداء بالمجهول وانه لا بد من طريق ولو ظنيا الى عدالة الشخص كما لا يخفى
ويشهد له ما رواه الكشي في الحدائق عن يزيد بن حماد عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له
اصلي خلف من لا اعرف فقال لا تصل الا خلف من تثق بدينه ثم هل يلحق بشروط الامام
ساير شروط الجماعة من القرب والمشاهدة وعدم العلو للامام ام نفصل بين ما دل دليله
على كونه من الشرائط الوجودية مثل اشتراط المشاهدة المستفاد من قوله عليه السلام وان كان
بينهم سترة او جدار فليس ذلك لهم بامام وبين ما لم يستفد الا كونه من الشرائط العلمية
مثل القرب وعدم العلو المستفادين من الاجماع فيحكم في الاول بالفساد وفي الثاني
بالصحة الا اذا انتفى بانتفائه اصل الجماعة كالبعد المفرط فانه يدخل فيما سيأتي من حكم
صورة انكشاف عدم الجماعة راسا الاقوى عدم اللحوق الا اذا قلنا في المسئلة
الآتية باللحوق وهي ما اذا تبين عدم الجماعة كما اذا اقتدى بمن يعتقد انه امام فبان جمادا

لم يستفد

او مأموما او اماما بصورة الصلوة او اقتدى بشخص على انه زيد فبان عمروا مع عدالة
عمرو او فسقه وهكذا ومقتضى القاعدة هنا عدم الاجزاء نظرا الى ان دخوله ابتداء
في الجماعة ليس بامر الشارع الآن هنا بعض الاخبار القابلة لان يستفاد منه صحة
الصلوة منها الصحيح المتقدم اعني قوله عليه السلام ما هو عندي الا بمنزلة الجدر وفعل اوّل
خلف الناصب كما نك وحدك حيث انه دل على انه لا فرق بين كون الامام مخالفا
وبين ان لا يكون امام وحاصله ان وجود الامام المخالف كالعدم فلا يتفاوت مع علم الامام
اصلا ولا يترتب على وجوده في نظر الشارع حكم شرعي ومن المعلوم انه اذا تبين
كون الامام مخالفا صحت الصلوة للاجماع المركب فالاولوية بالنسبة الى تبين كونه
يهوديا فاذا تبين عدم الامام فاما ان نقول ح بالصحة واما ان لا نقول بها فان قلنا
بالصحة فهو والا لزم ان يكون وجود الامام المخالف مصححا للصلوة بخلاف ما لو عدم
الامام رأسا وقد فرض ان وجود الامام المخالف كعدمه ومنها صحيحة زرارة قال
قلت لابي جعفر عليه السلام رجل دخل مع قوم في صلوتهم وهو لا ينويها فاحدث امامهم
فاخذ بيد ذلك الرجل فقدمه فصلى بهم اتجزيهم صلوتهم بصلوته وهو لا ينويها صلوة
فقال عليه السلام لا ينبغي للرجل ان يدخل مع قوم في صلوتهم وهو لا ينويها صلوة بل ينبغي
له ان ينويها صلوة فان كان قد صلى فان له صلوة اخرى والا فلا يدخل معهم وقد
تجزي عن القوم صلوتهم وان لم ينوها فان الظاهر ان السؤال عن اجزاء صلوة القوم
بعد ما تبين لهم انه لم ينوها ولا ريب ان الصلوة مع عدم نية الصلوة في افعالها
ليست بصلوة وانما هي صورة صلوة فلم يتحقق اصل الجماعة ومع ذلك حكم بصحة
صلوتهم ولكن يعارضهما ما دل على ان الرجلين الناوين كل منهما الايتمام المنكشف
لهما ذلك بعد الفراغ يجب عليهما الاعادة لا لاناث فكونه كل منهما مأموما الكون عالم الامر
ح الحكم بالبطلان لا لاجل بطلان الجماعة اذا افضى الى الاخلال بالقراءة او عروض ما يشكل

وانما هو [illegible] باعتقاده ... انما الصلوة [illegible] ... ما امر بها الشارع ... ما صرح بها في

٣٥١

اما

ما يبطل صلوة المنفرد كزيادة الركن او الشكوك المبطلة فالاول فرض عدم اختلال
شيء فالظاهر الصحة كما لو اقتدى بشخص في الاخيرتين مثلا بل قد يمكن القول بالصحة وان لزم
الاخلال باجل الامور المذكورة كما تقدم اليه الاشارة وربما يومي اليه ما في الذكرى
حيث انه بعد ما حكم فيها بان الامام اذا بان محدثا فسد الجماعة ان كان متمما للعدد
والا صح لا سيما في الجماعة قال وربما فرق الحكم هنا وهناك لان الجماعة شرط
في الجمعة ولم يحصل في نفس الامر بخلاف باقي الصلوات فان القدوة اذا فاتت فيها
يكون قد صلى منفردا وصلوة المنفرد هناك صحيحة بخلاف الجمعة انتهى نعم اعترض في
ك بان فوت الجماعة يستلزم بطلان الصلوة للاخلال بالقراءة هذا كله فيما لو تبين
اختلال صلوة الامام او سائر شروطه او اصل ماهيتها بعد الفراغ اما لو تبين في الاثناء
فالظاهر الحكم بالصحة في كل موضع حكم فيها بعد الفراغ والبطلان في موضع البطلان وحكمه
بعد بطلان الجماعة ما عرفت من الصحة مع عدم الاخلال بوظيفة المنفرد والبطلان
معه ويلزم من قال بالاعادة في المسئلة السابقة الاعادة هنا ايضا الا ان يفرض بطلان
الجماعة في موضع لم يخل المأموم بوظيفة المنفرد فانه ح يمكن ان يقول بالصحة نظرا الى ان
بطلان الجماعة بعد الفراغ يوجب الاخلال بوظيفة المنفرد فبطلت الصلوة من هذه الجهة
واما اذا تبين في الاثناء مع بقاء محل القيام بوظيفة المنفرد فلا وجه للبطلان كما انه يمكن
للقائل بالصحة هناك ان يقول هنا بالفساد ووجوب الاستيناف اما لاجل ان الصحة على
خلاف الاصل خرج منه التبين بعد الفراغ وبقي الباقي واما لاجل ما في الذكرى والمنتهى
والمحكي عن السرائر من وجود رواية عن الحلبي بوجوب الاستقبال اذا تبين في الاثناء كون
الامام محدثا واما لعدم جواز العدول الى الانفراد من جهة ان صفة الجماعة من الفوات
لكنك خبير بضعف الكل اما الاول فلما عرفت من اصالة الاجزاء ومنها يعلم ان الرواية
المذكورة في كري والمنتهى لا تنهض دليلا في مقابلها لا سيما الخالي عن الجابر مع عدم

علىها بمقتضاها ومعارضتها الصريح صحيحة زرارة فيمن صلى بالقوم ركعتين ثم اخبرهم
انه على غير طهر قال يتم القوم صلاتهم واما الثالث فلفسادها على ما سيأتي من جواز
المفارقة اختيارا مع الغاية فيما نحن فيه اضطرارية كموت الامام ونحوه ثم حيث قلنا
بالصحة فان كان بعد الركوع فلا ريب في اجزاء قراءة الامام كما لا اشكال في وجوبها
على المأموم اذا كان قبل شروعه في القراءة واما ان كان بعد فراغه عنها وقبل الركوع
فهل يجب القراءة بناء على تبين فسادها قبل فوات محلها او لا يجب بناء على الاجتزاء
بقراءة الامام ظاهرا كما لو كان بعد الركوع فان الاجتزاء هناك ليس لفوات محلها
فان فوت المحل مع عدم دليل على الاجزاء يوجب الحكم ببطلان الصلاة بل للاجتزاء
لاجل كفاية قراءة الامام الصحيحة ظاهرا قبل تبين حدثه والحاصل انه اما ان يحكم
بصحة الجماعة الى حين التبين واما لا فعلى الاول فلا وجه للقراءة وعلى الثاني
فلا بد من الحكم بالبطلان بعد فوات المحل للاخلال بوظيفة المنفرد اللهم الا ان يدعى
لعل الوجه في سقوط القراءة بعد فوات محل القراءة هو انقضاء محل القراءة مع الاجتزاء
بظاهر الصحة في قراءة الامام بظاهر الصحة في قراءة الامام لا بمجرد الاجتزاء ولو
مع الانكشاف في المحل للمسألة عدم سقوطها مع احتمال تركب وجه السقوط من الصحة
الظاهرية وفوات المحل لكن هذا الوجه ضعيف بناء على قاعدة الاجزاء لانها تقتضيه
مع بقاء وقت الفعل سواء كان من الواجبات المستقلة ولهذا يقتضي الاعادة فيها
دون الاجزاء الغير المستقلة نعم من يعلل الصحة بعد الفراغ بالاخبار الواردة في المسألة
مع مخالفة الصحة لاصل الاشتغال وعدم جريان قاعدة الاجزاء فلا بد من الحكم
هنا بعدم سقوط القراءة لاصالتها الا ان بعض من يجري قاعدة الاجزاء في الكفر
والفسق بناء على ما تقدم منه من الاسلام والعدالة من الشروط العلمية تمسكا بقوله من صلى
خلف من يشك بدينه وامانته وقد ذهب هنا الى عدم السقوط ايضا وهو مناف لمقتضى مذهبه

ثم على ما ذكرنا من الاجزاء بالمضي فلو كان في اثناء القراءة اكتفى بما قرأ الامام ويقرأ من موضع
التبين ولو شك فيما يوجب بطلان صلاة المنفرد مثل الشك في الثنائية فرجع الى الامام
ثم تبين الحدث فان كان بعد الاشتغال عن محل الشك فالظاهر الصحة وان كان قبله ففي
الصحة وجهان من انه كلف بالبناء فاقتضى الاجزاء ومن انه شاك ونهى عن المضي في
الصلاة مع الشك ولو تقدم الامام سهوا بالركوع فقام ليلحق مع الامام في الركوع ثم تبين
اختلال الشرط فان قلنا ان الركوع الصلاتي هو الثاني لزم عليه الركوع وان قلنا ان الثاني
لمحض المتابعة لم يجب ثم ان المتيقن مما ذكرنا من الصحة مع التبين ما لو كان الدخول في الصلاة
بظن احراز الشروط فلو دخل في الصلاة خلف فاقد الشروط نسيانا ثم تبين الخلاف بعد الفراغ
او في الاثناء فالظاهر بطلان الجماعة لعدم تحقق الامر الشرعي حتى يحكم بالاجزاء وكذا
لو اشتبه في الموضوع بان يجعل الامام ذلك الشخص المعروف عنده باجتماع الشروط فبان
شخصا اخر متصفا بضده لان دخوله في الصلاة بتخيل الامر وتخيل الامر ليس امرا هذا
كله مع التبين اما لو طرأ المانع عن الاقتداء في الاثناء فالظاهر تعين الانفراد وعدم
الفساد سواء فات اصل الجماعة او شرطها او شروط الامام وفي بعض اخبار استخلاف الامام
دلالة عليه فراجع والله الهادي الى الرشاد الفصل الرابع في صلاة المسافر والنظر في الشروط
ولواحقه لامعة في اما الشروط فستة الاول اعتبار المسافة وهي مسير
يوم بريدان اربعة وعشرون ميلا والميل اربعة الاف ذراع بذراع اليد الذي طوله اربع
وعشرون اصبعا تعويلا على المشهور بين الناس او قدر مد البصر من الارض قلت
يجب التقصير اجماعا بل ضرورة في الصلوات الرباعية من الفرائض خاصة دون النوافل وتسقط
الركعتين الاخيرتين لكن بستة شروط احدها باعتبار ادخال القصد في المسافة من قيد
المسافة المشترطة كما في النافع لا شرطا مستقلا كما في الكتاب وغيره وتقدمه بعض بجعل
استمرار القصد شرطا سوى اصل القصد والامر في ذلك كله سهل وكيف كان فالاول من

الشرط المسافة بلا خلاف بين الفريقين عدا داود الظاهري وهي على ما في الخلاف
المستفيضة كالاجماعات ثمانية فراسخ مبدؤها من آخر بلده على ما صرح به غير واحد ويمكن
استفادته من تضاعيف الاخبار وقيل من منزله وقيل من حد الترخص وفي موثقة عمار
لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ ولو كان له بيت واحد في قرية
مبدؤها من بيته ولو كان في قرية من قريته الحديث وكل فرسخ ثلثة اميال بلا خلاف
كما في المنتهى وغيره ويدل عليه بعض الاخبار والميل اربعة آلاف ذراع على ما هو المشهور
بين اصحابنا كما في الكتاب ومقطوع به بين الاصحاب كما في صريح المدارك وظاهر غيره و
حكي عن بعض اهل اللغة وفي البحار عن الازهري انه قال الميل عند القدماء من اهل
الهيئة ثلثة آلاف ذراع وعند المحدثين اربعة آلاف ذراع والخلاف بينهم لفظي
فانهم اتفقوا على ان مقداره ستة وتسعون الف اصبع والاصبع ست شعيرات بطن
كل واحد يلصق بظهر الآخر ولكن القدماء يقولون ان الذراع اثنان وثلثون اصبعاً
والمحدثون يقولون انه اربعة وعشرون اصبعاً انتهى والظاهر ان ما ذكرنا يكفي في تقدير
الميل الوارد في الاخبار وعن الصحاح وغيره ان الميل قدر مد البصر ولم يعلم مخالفته للتحديد
السابق مع انه على تقدير المخالفة ارجح للشهرة العرفية المعينة لحمل اللفظ الوارد
في الاخبار عليه المعتضدة بدعوى قطع الاصحاب في عدم معروفية الخلاف وانه
اوفق كما في كلام بعض بالتحديد الآخر للمسافة المتفق عليه فتوى ونصاً اعني مسير
يوم تام لسير القطار من الابل وان اختلفوا في تحديده على التحديد الاول كما عن محتمل
الروض او العكس كما عن الذكرى او الاكتفاء في لزوم القصر على بلوغ المسافة
باحدهما كما في المدارك لظاهر قول الصادق عليه السلام في صحيحة ابي بصير وصحيحة ابي
ايوب بلغ في بريدين او بياض يوم والظاهر منه كفاية العلم بتحقق احدهما وان
لم يعلم بالآخر وشموله لصورة العلم بالمخالفة محل نظر وما عن الذكرى لا يخلو عن القوة

لأنّ

لأنّ التقدير اضبط وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج والكاهلي ما يشعر بضبط مسير
اليوم به وفي علل الفضل عن الرضا عليه السلام وانما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل
ولا اكثر لأن ثمانية فراسخ مسير يوم للعامة والقوافل والاثقال فوجب التقصير في
مسيرة يوم ولو لم يجب في مسيرة يوم لم يجب في مسيرة سنة لأن كل يوم يكون بعد هذا
يوم فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره ويمكن الاستظهار به لكل من القولين ثم
ان المراد باليوم في مسير اليوم والكائن هو يوم الصوم على ما عزي الى الاصحاب الا
ان الظاهر من السير الواقع فيه هو ما تعارف وقوعه فيه لا استيعابه من اول طلوع الفجر
الى ذهاب الحمرة لأن السير على هذا الوجه غير متعارف مع ان المناط في ذلك كما عن
رواية العلل مسير اليوم للعامة والقوافل ولا ينافي ذلك تحديده ببياض يوم في الصحيحة
المتقدمة كما توهم بل قد يؤيده كما لا يخفى ثم انه اذا اعتبرت المسافة فبلغت ثمانية فراسخ ولم
تبلغ مسير اليوم او بالعكس فان احتمل اختلال في هذا التقدير دون الآخر اخذ بالآخر لانه
كالنص بالنسبة الى صاحبه والا فالاقوى التخيير لأن الاخبار الدالة على تطابقهما لا بد من
حملها على الغلبة لفرض العلم بالتخالف فيبقى ما دل على كون المسافة بريدين او بياض يوم
الظاهر في التخيير سليماً وكذا اطلاق ما اقتصر فيه على احدهما الظاهر في كفايته وان لم يبلغ
صاحبه لكن الاقوى تقديم الثمانية او حمل اخبار تطابقهما على الغلبة يوجب حمل
اطلاق مسير اليوم في الاخبار على الفرد الغالب وهو المطابق للثمانية فالتقابل
بينهما في قوله مسير اليوم او بريدان يحمل على التقابل بحسب علم المكلف حيث ان علمه
تارة يتعلق بالاول وقد يتعلق بالثاني لا على تقابلهما في الواقع هذا مع ان الوارد
في الاخبار تحديد مسير اليوم بسير القطار بين مكة والمدينة والاطلاع العلمي
على السير المتعارف في ذلك الزمان في تلك النواحي متعسر بل متعذر قطعاً ولعله
احال الامام عليه السلام السائل عن تحديد مسير اليوم الى الفراسخ بعد ما حدده له بسير القطار

السير

بين الحرمين واما ما ذكره الشهيد الثاني في ترجيح سير اليوم من عدم ضبط الفراسخ على حد
معلوم ففيه ان تحديد الفرسخ بثلثة اميال مما لا خلاف فيه وتحديد الميل باربعة
الاف ذراع مما لم نعلم القول بازيد منه بين اهل اللغة او اهل الشرع بل المحكي خلاف
ذلك اقل منه ثم ان المسافة المستديرة الحاصلة بان يكون الخط الموهوم الخارج من
مبدء حركة المسافر المنتهي اليه الى المبدء محيطا بشكل الدائرة على صور احدتها ان لا يقع
المسافر الا فيها بان لا يكون غرضه حين الاخذ في الحركة الانتهاء الى مبدء الحركة على
الاستدارة والظاهر انها لا تعد مسافة ذهابية بل ملفقة ويكون مبدء العود النقطة
المسامتة لمبدء الحركة والمحسوب من الثمانية ما بين النقطتين وهو قطر الدائرة فهي القطر ثلثة
لم ينقص في طيها مسافة القصر لان مقصد البعد عن البلد بمقدار ثلثة فراسخ ثم الرجوع
ومروره في الاثناء على المنازل انما هو بالتبع لا بقصد السفر اليها والمتبادر من ادلة تحديد
المسافة تحديد ما بين مبدء حركة المسافر والمقصد الذي يعد عرفا انه يسافر اليه لا مطلق
ما يقصد الوصول اليه ولو لاجل الوصول الى غيره ولا يتوهم انه على هذا يكون مقدار البعد بين
النقطتين ايضا لا عبرة به اذ يدفعه ان مقدار هذا البعد مقصود جزما من السفر لكن على وجه
خاص وهي الاستدارة الثانية ان يقصد في سائر الاجل ترتيع ضيعة او طلب على راس
ذلك القوس ولا اشكال في احتساب المسافة مجموع ذلك القوس فاذا كان القوس نصف
الدائرة المفروضة تسع فراسخ احتسب اربعة ونصف وان كان البعد بينه وبين مبدء
الحركة ثلثة فراسخ ثم ان كان المقصد على قوس اقل من النصف بحيث لا يبلغ اربعة
لم يحصل التلفيق لان القوس الباقي من الدائرة يحسب عودا كما صرح به في لك واحتمال
ان ينضم الى القوس المسافة ما بينهما اضعافا او بشرط حصول التمام بما قبل البعد لا يخرج
حسب كما لو فرضنا مجموع الدائرة اثني عشر فرسخا او ازيد بناء على ان هذا التتمّ كان
مقتضى حاتى الشروع فيخص العود في النصف الباقي مما يكذبه العرف فانهم يحكمون بالعود

بالعود بمجرد الحركة من المقصد الى المنزل الثالثة ان يكون له على اجزاء الدائرة مقاصد
متعددة فالظاهر ان منتهى الذهاب اخر المقاصد وان قرب من محل الحركة بحيث يتحقق صورة
الرجوع الى بلده فيكون حكم المقاصد المتعددة حكم المقصد الواحد لان المقصد في الحقيقة
هو الاخير ويحتمل ان يكون منتهى المقصد الذي لا يتحقق عند السير اليه صورة الرجوع لانا
اذا فرضنا ذلك لقصد الكوفة فالمقصد الذي يتحقق معه صورة الرجوع هو النهاية ...
المقاصد من نزله الى الكوفة باب عبرها المشهد عند جعه وهذا هو الذي اختاره اوكلا
في لك بعد ان جعل الاول احتمالا هذا في الدائرة التامة الحاصلة بقصد الرجوع الى
نفس مبدء الحركة واما لو كانت دائرة ناقصة بحيث لا يريد الانتهاء الى مبدء الحركة
كهذا الشكل ب فلا اشكال في كون المسافة باجمعها ذهابية ثم ان ثبوت طريقين للبلد
قد يفرض على طريق الدائرة بالنسبة الى مبدء الحركة وقد يكون على غير ذلك ولا اشكال في
حكمه بعد ما عرفت كما لا يخفى والله الهادي **لامعة** فرع ولو كانت المسافة اربعة فراسخ
واراد العود ليومه فقد كمل سير يوم ووجب التقصير **قلت** لا فرق في الثمانية بين كونها
ذهابية فقط او ملفقة من اربعة ذهابية واخرى ايابية لمن يريد من اول الذهاب
ان يرجع الى منزله في يومه على المشهور وعن الامالي انه من دين الامامية الذي يجب الاقرار
به وهو صريح المحكي عن الفقه الرضوي ويدل عليه الاخبار الكثيرة الدالة على الملفق الكاشفة
عن ان المراد بالثمانية فيما ورد هو الاعم من الملفقة والمتيقن من التلفيق ما اذا وقع الرجوع
ليومه ثم ان هذه الاخبار تدل باطلاقها على كفاية مطلق تلفيق الاربعة ولو لم يرجع
ليومه بل رجع قبل تخلل اقامة العشرة القاطعة للمسافة او غيرها من القواطع كما ذهب اليه العماني
ره فيما حكي عنه ورجح اليه بعده طائفة من متأخري المتأخرين والمعاصرين ويدل عليه
ايضا الاخبار المستفيضة الاخرة بالقصر في سفر اهل مكة الى عرفات وفيها
قوله عليه السلام في مقام الانكار على العامة ويحهم واي سفر اشد منه لا تتم وبالجملة فحمل

وتوجب من حيث الدليل ويمكن ان يستدل له بطوائف ثلث من الاخبار احدها ما دل على ان
المسافة بريد ذاهبا وبريد جائيا الا ان يجاب عنها بعدم تبادر المجيء ليومه كما استظهره
بعض بلزوم تقييدها بموثقة ابن مسلم المعللة للقصر في البريد بانه اذا رجع بريدا فقد شغل
يومه الثانية ما دل على ان قاصد الثمانية فما زاد اذا رجع عن قصده فقصر ان سار في يومه
بريدا وهي رواية اسحق بن عمار الواردة في منتظر الرفقة المروية في الكافي وعن العلل
ورواية المروزي المشتملة على اربع فراسخ المحمول على الفراسخ الخراسانية ومرسلة صفوان
فيمن بلغ النهروان من دون قصد ورواية ابي ولاد فيمن قصد بغداد ابن هبيرة فبدا له
في الليل الرجوع الا ان يجاب عنها بان الاوليين ضعيفان سندا مع ان ظاهر اطلاق
رواية المروزي ان مطلق الاقامة العرفية الصادقة بليلة واحدة في اثناء المسافة
يوجب التمام فالقصر مختص بصورة الرجوع ليومه او ليلته والاخيرتين يمكن حملهما على
الرجوع ليومه او ليلته جمعا بينهما وبين الروايات الظاهرة في عدم القصر مع طي ما دون
الثمانية وان رجع بعد اليوم مثل موثقة العيص الواردة فيمن له ضيعة قريبة من الكوفة
بمنزلة القادسية من الكوفة وكذا رواية عمار فيمن سار لحاجته بعده فراسخ او خمسة ثم
سار اربعة او خمسة فقال لا يكون الرجل مسافرا حتى يسير من منزله او قريته ثمانية
فراسخ وما ورد فيمن خرج من منزله مريدا منزلا له اخر او ضيعة له اخرى قال ان كان بينه
وبينه بريدان قصر والا اتم وهذه الروايات مروية في صوم التهذيب وفي الوسائل
الواردة فيمن اتى سوقا يتسوق بها وهي على اربعة فراسخ فان اتاها على الدابة اتاها
في بعض يوم وان اتاها على السفن لم يأتها في يوم قال يتم الراكب الذي يرجع ليومه صوما
ويقصر صاحب السفن بناء على حمل السؤال على اختلاف الفريقين للسوق وكون طريق
السفينة ابعد ولا ينافيه اطلاق هي على اربعة فراسخ لان المتعارف هو التحديد باقرب
الطرق لاستقامته خصوصا اذا كان الابعد طريق الماء المشتمل على الاعوجاجات والدورات

قوله

وحمل

وحمل الرجوع ليومه في الجواب على التمكن من الرجوع ليومه فيكون المعنى ان الراكب متمكن
من الرجوع فيتم صومه لان المفروض عدم رجوعه لانه ذهب الى ذلك السوق للتسوق
وهذا الوجه اولى من التوجيهات التي ارتكبها غير واحد من شراح الرواية والحاصل
ان ظاهر هذه الروايات التمام ولو رجع لغير يومه فيعارض الروايات المتقدمة فيرجع بعد
الاغماض عن الترجيح الى اطلاق عدم القصر فيما دون الثمانية الظاهرة بل الصريحة في
الذهابية لما عرفت من تقييد اطلاقات الملفق بموثقة ابن مسلم الثالثة الاخبار
الدالة على وجوب القصر على اهل مكة اذا ذهبوا الى العرفات وربما يحمل هذه الاخبار على
التخيير ولو لجهة الشهرة ونقل الاجماع على عدم تعيين القصر عن ظاهر السرائر والامالي
والمختلف وبعض رسائل ثاني الشهيدين وفيه انه ان حصل التكافؤ بينها وبين ما دل على
تعيين التمام مع عدم الرجوع ليومه كان اللازم الرجوع الى عمومات اخبار التقدير بالثمانية
الذهابية ولو حصل التعارض معها ايضا وجب الرجوع الى اصالة التمام لا اخراج جميع
المتعارضات عن ظاهرها بحملها على الوجوب التخييري بل لو لم يكن هناك اصل او عموم يرجع
اليه كان اللازم الاخذ باحدهما تخييرا لا اخراجهما عن ظاهرهما لما تقرر من ان الجمع اذا
كان باخراج طرفي المتعارضين عن ظاهرهما دون شهادة ثالث كان طرح احدهما
اولى منه واما الشهرة وحكاية الاجماع على عدم التمام فان صلحت للاستناد او الترجيح كان
اللازم طرح اخبار عرفة وحملها على التخيير لكونه اولى من الطرح انما يحسن لو لم يوجب تصرفا
في غيرها بحملها على التخيير وكيف كان فالاصحاب اعرضوا عن القول بكفاية مطلق الملفق
من زمن العماني الى زمان الكاشاني والمجلسي بل لم ينقل بعضهم هذا الخلاف بل عن الحلي
وغيره كما مر دعوى الاجماع وعدم الخلاف على عدم تحتم القصر في المقام بل لم ينسب الى
العماني الا القصر فيما لو رجع لدون العشرة وهو غير ما نسب اليه الا على توجيه حمل العشرة
على الاقامة وجعل ذكرها من باب المثال لسائر القواطع ثم ان ههنا اقوالا اخر كالقول بالتخيير

في صورة الملفق اما مطلقا او مع عدم الرجوع ليومه وبين بعضها صريح اخبار عرفة وغيرها في القول
بتحتم القصر بمجرد الاربعة ولو لم يرد الرجوع ودعامة نسبة القائل الى [illegible] الاسلام فكذلك
حيث اقتصر على ايراد الاخبار الاربعة وبينه صريح كثير من الاخبار وهذا اضعف الاقوال
في المسئلة ثم ان الرجوع في ليلته بمنزلة الرجوع ليومه مع اتصال السير عرفا على ما حكى عن
جماعة ومستندهم غير واضح نعم في صحيحة الحلبي ولا وتحتم القصر على من سار في يومه بريدا او بريد
لم في الليل ان يرجع الى منزله وسياتي ذكره في مسئلة استمرار القصد **واعلم** انه يعتبر
في المسافة العلم بها او الظاهر ان الظن لا يكفي للاصل ويحتمل كفايته لتعذر العلم
وتعسر قيام البينة واما البينة فالاقوى قبولها للاستقراء وعموم قوله عليه السلام
في الصحيحة اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ولذلك مضافا الى ما ورد في تصديق
المؤمن يحتمل الاكتفاء بالعدل الواحد وبنى الاكتفاء به ذكرى على كفاية روايته ولا يبعد
اعتبار الشياع هنا وان احتمل ضعفه بناء على الاصل ولو تعارضت البينتان فهل يقدم
المثبت لان البينة وظيفته وهو خارج او النافي لاعتضاده بالاصل او التخيير لانهما
دليلان تعارضا وجوه بل اقوال اوسطها الاوسط مع استناد النافي الى العلم بالنقص
ولو جهل البلوغ ولا شيء يرجع اليه من بينة ونحوها اتم لاصالة عدم تحقق الموجب
للقصر ولو صلى قصرا اعاد ولو بعد كشف كونه مسافة وهل يجب الفحص ام لا وجهان من
اصالة العدم التي لا يعتبر فيها الفحص عند اجرائها في موضوعات الاحكام ومن تعلق الحكم
بالقصر على المسافة النفس الامرية فيجب تحصيل الواقع عند الشك اما الجمع واما الفحص
والاول منتف هنا اجماعا فتعين الثاني وربما فصل بين صورة تعسر الفحص وعدمه
فالوجه الثاني مع ملاحظة ادلة العسر ولا يبعد استناد الحكم العرفي بتعلق الخطاب الواقعي
في امثال المقام الى الموضوع الذي يمكن العلم به بسهولة لا الى المعلوم بالفعل وان لم نقل به
في الخطابات التحريمية ثم لو كان لبلد طريقان يبلغ احدهما المسافة دون الاخر فان سلك

علم

الابعد

لو كان سلوك [illegible] الى التقصير
بعد الرجوع [illegible] فالتقصير
[illegible] ولو سلك
الاقرب [illegible] وكان اربعة
فان اراد الرجوع ليومه قصر

الابعد قصر وان لم يكن اربعة اتم وان قصد الرجوع بالابعد ليومه بناء على ما هو التحقيق
من عدم كفاية التلفيق ما لم يبلغ الذهاب اربعة بل حكى دعوى الاجماع عليه فان تم
نحو الا فالقول بكفاية مطلق التلفيق قوي لما دل على اناطة الحكم بحصول الثمانية
مع التلفيق مطلقا كصحيحة زرارة كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا اتى ذبابا
قصر وذباب على اربعة فراسخ من المدينة قال وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره
ثمانية فراسخ ونحوها غير واحد من الاخبار وان كان اربعة ولم يرد الرجوع ليومه بني
على المسئلة السابقة في كفاية مطلق الرجوع قبل تخلل الاقامة كما لا يخفى والله العالم
لامعة في ان الشرط الثاني قصد المسافة فلو قصد ما دون المسافة ثم تجدد
له راي فقصد اخرى مثلها لم يقصر ولو زاد المجموع على المسافة فان عاد وقد كملت
المسافة فاراد قصر **قلت** الثاني من الشروط القصد اليها ابتداء فلو كان تم
الذي لا مقصد له وطالب الابق الذي يقصد الرجوع متى وجده لا يقصران وان
زاد سفرهما على اضعاف المسافة اجماعا على ما حكاه غير واحد ويدل عليه روايتا
صفوان وعمار المرويتان متعاقبتين في صوم التهذيب وكما يتحقق القصد استقلالا
يتحقق تبعا كالعبد والزوجة اذا لم يقصد النشوز والاباق في الاثناء ولم يحتمل
العتق والطلاق لامارة ظهرت لهما ويعتبر علمهما بقصد المتبوع مسافة وهل يجب
الفحص والسؤال وجهان وكذا في وجوب اخبار المتبوع ولا يقصر جاهلهما بكون المقصد
المعين مسافة كالقاصد المستقل فيقصر بعد ظهور كونه مسافة كما صرح به غير واحد
لان العبرة بتعلق القصد بما هو مسافة واقعا خلافا لبعض متاخري المتاخرين لانه في
حال خروجه مع جهله بالمسافة لم يقصد السفر الشرعي ولذا يجب عليه التمام في هذا الحال
ويضعف بانه لم يحصل من الادلة اعتبار قصد السفر الشرعي بعنوان انه سفر شرعي وانما
ظاهر بعض الاخبار [illegible] بل الحاصل منها هو اعتبار ما هو مصداق لهذا العنوان ولو

التقصير

ووجوب التمام عليه حكم ظاهري وان قلنا باجزائه بعد كشف تحقق المسافة هذا ولو لم
يكره ولو اكره على السفر فان لم يسلب قصده وقصد السفر الخوف فهو كساير التابعين من العبد
والزوجة والخادم وغيرهم وان سلب عنه القصد كما لو حمل على الدابة او وضع على [illegible]
من دون قصد اصلا فالظاهر عدم القصر لعدم الارادة فيشمله قوله عليه السلام في رواية صفوان
لانه لم يرد السفر ثمانية فراسخ مضافا الى عموم الفتوى باعتبار القصد وانصراف اطلاق
المسافة في الاخبار الى قاصد سيرها ولو لداعي الخوف وظاهر المحكي عن التحرير وجوب
القصر وحكاية وجوب الاتمام عن الشافعي ثم تقويته اخيرا وقد عرفت انه الاقوى فالملاك
المكره في فتوى الجماعة والحكم عليه بانه كالتابع لا بد ان يحمل على غير مسلوب القصد كما
عرفت ثم لو طرأ لغير القاصد القصد في الاثناء اعتبر كون مقصوده بنفسه مسافة ولا يكفي
بلوغها بضم الرجوع اليه بناء على ما سبق من ان التلفيق عندهم مختص بصورة بلوغ الذهاب
اربعة بل حكموا هنا بالتمام مع عدم الضم حتى لو بلغ الرجوع بنفسه المسافة كما اذا قطع من غير
قصد سبعة فراسخ فقصد فرسخا اخر ذهابا ثم الرجوع الى منزله حيث حكموا بالتقصير
بحال الرجوع اذا بلغ مسافة واطلاق رواية عمار المشار اليها في دليل المسئلة يدل على
وجوب الاتمام على مثل هذا الشخص حتى يخرج منه حال الرجوع فيبقى الباقي الا انها معارضة
بالموثقة عن الرجل يخرج في حاجة وهو لا يريد السفر فيمضي في ذلك فيتمادى به المضي
حتى يمضي ثمانية فراسخ كيف يصنع في صلوته قال يقصر ولا يتم الصلوة حتى يرجع الى منزله
حملت على التقصير حال الرجوع جمعا ولا يخفى بعده **واعلم** انه كما يعتبر القصد ابتداء
يعتبر استمراره الى بلوغ المسافة بمعنى عدم العدول في اثنائها عن قصده اصل السفر الشرعي
لا خصوص هذا السفر على المعروف بين الاصحاب بل حكي عن بعض دعوى الاجماع عليه ويمكن
الاستدلال عليه بقوله عليه السلام في رواية عمار المشار اليها سابقا لا يكون الرجل مسافرا
حتى يسير مع القصد وبما استدلوا عليه ايضا بصحيحة ابي ولاد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام

اني كنت

اني كنت خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر ابن هبيرة وهو من الكوفة على نحو من عشرين فرسخا
في الماء فسرت يومي ذلك اقصر الصلوة ثم بدا لي في الليل الرجوع الى الكوفة فلم ادر اصلي في رجوعي
بتقصير او تمام فكيف ينبغي ان اصنع فقال ان كنت سرت في يومك الذي خرجت
بريدا لكان عليك حين رجعت ان تصلي بالقصر لانك كنت مسافرا الى ان تصير
الى منزلك وان كنت لم تسر بريدا فان عليك حين رجعت ان تقضي كل صلوة صليتها
في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل ان تريم من مكانك وذلك لانك لم تبلغ الموضع
الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت وعليك اذا رجعت
ان تتم الصلوة حتى تصير الى منزلك ونحوها ما روي في الكافي في منتظر الرفقة ورواية
المروزي بناء على حمل الفرسخ فيها على الفرسخ الخراساني الذي قيل انه يقرب من فرسخين لكن
التمسك بالاولى على وجه ينطبق على فتوى الجماعة مشكل اذ الحكم بحتم التقصير لمن
سار اربعة فراسخ مع سيره الاربعة وعدم قصد الرجوع ليومه الا اذا قلنا بانه يكفي
في استمرار القصد العدول عن قصد المسافة الشخصية الى المسافة النوعية حتى الملفقة
لكنهم وان صرح غير واحد منهم بكفاية استمرار قصد النوع الا ان ظاهرهم كما انه عدم
كفاية العدول الى الملفقة حيث صرحوا بوجوب التمام مع التردد قبل بلوغ حد
المسافة وحمل المسافة في كلامهم على الاربعة حيث انه يحصل به المسافة عند الرجوع
كما ترى فالظاهر ان هذه الروايات منطبقة على مذهب غير المشهور من كفاية
الاربعة مع الرجوع قبل تخلل القاطع فتأمل واما خبر منتظر الرفقة فيمكن جعله لا
ينطبق على مذهب الجماعة في اعتبار الرجوع ليومه في التلفيق مضافا الى ما ذكرنا في
سابقته وكذا رواية المروزي الضعيفة وضعفها لا ينجبر الا على تقدير حمل الفرسخ
فيها على الخراساني المنجبر [illegible] بمخالفة الاجماع ووجوب [illegible] لكن هذا الحمل موقوف
على اعتبار سندها اذ الخبر الضعيف المخالف بظاهره للاجماع لا داعي الى تأويله واخراجه

هذا اذا قالوا لا ينطبق على فتوى الجماعة بعدم [illegible] التقصير

عن مخالفة الاجماع لا موافقة المشهور ليجبر ضعفه فيعمل به كما لا يخفى مضافا الى البعد
الظاهر في حمل القرشي على الخراساني من وجوه لا تخفى ثم ان المعتبر من الاستمرار على قصد نوع
المسافة لا شخصها الذي عزم عليها سابقا فلو عدل عن قصده الى مقصد آخر مشترك
مع المقصد الاول في بلوغه المسافة من محل الحركة الواقعة بقصد المقصد الاول بقى على
القصر وكذا لو عدل عن المسافة الذهابية الى الملفقة مع الرجوع ليومه بناء على اعتبار
في المسافة او مطلقا بناء على اعتبار الرجوع ليومه وههنا قولان آخران احدهما محكى عن السيد
الكاظمي ره وهو عدم بقاء التقصير لو عدل عن المسافة الذهابية الى الملفقة ولو مع
الرجوع ليومه ولعله لعدم الدليل على اعتبار التلفيق المذكور الا اذا قصده من اول
الامر بناء على ان الظاهر من قولهم عليهم السلم القصر في بريدين او بريد ذاهبا وبريد جائيا
هو كون كل منهما عنوانا لا بد من التلبس باحدهما مستمرا عليه الى تمام المسافة فلا يجوز
عن الذهابية الى الملفقة لازمه ايضا عدم جواز العكس نعم لا بأس بالعدول من فرد
احد النوعين الى الفرد الآخر منه وربما يستشهد على ذلك باطلاق كلمات العلماء في
مسئلة منتظر الرفقة حيث حكموا بوجوب الاتمام عليه اذا لم يبلغ المسافة فيشمل ما اذا
قصد الرجوع ليومه وثانيهما ان المستفاد من الروايات كون النوعين فردا لقدر مشترك
بينهما فيكفي الاستمرار على التلبس بذلك القدر المشترك فلا يضر العدول عن الذهابية
الى الملفقة الا كالعدول من فرد من الذهابية الى فردها الآخر والذي يدل على هذا
تأملك في اخبار التلفيق فان قوله عليه السلم في صحيحة جميل كان رسول الله صلى الله
عليه وآله اذا اتى ذبابا قصر وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره ثمانية يدل
على ان الرجوع مطلقا او ليومه بناء على القول المشهور متمم للثمانية فهو بمنزلة البريد الثاني
لبريدي الذهاب فالعدول عن البريد الذهابي اليه كالعدول من فرد من الذهابي الى آخر
منه ونحو التعليل المذكور في صحيحة الحلبي ولاد المتقدمة فانه قد علل فيها وجوب القصر

مع الاستمرار

المستفاد

في الرجوع بعد ذهاب بريد بقوله عليه السلم لانك كنت مسافرا الى ان تصير الى منزلك
فان حاصل التعليل القصر في الرجوع باستمرار سفره الى ورود المنزل مع ان المفروض كون
السائل في الاول قاصدا للثمانية الذهابية لورود الرواية في العدول عن الذهابية
الى الملفقة ويستفاد من التعليل جواز العكس ايضا بناء على ما عرفت من ان المستفاد منه
كون الذهابية والملفقة مرجعهما الى سفر واحد اذ بدون ذلك لا يصح الحكم باستمرار
السفر في الصورة المفروضة وكذا رواية المروزي الدالة على تحديدها على تحديد المسافة
بالبريدين ثم حكمه بالقصر عند العدول عن الذهابية الى الملفقة سواء قيدنا الرجوع فيها
بالرجوع ليومه على المشهور ام لا ونحوهما ما يستفاد من رواية صفوان الواردة فيمن خرج
من بغداد يريد ان يلحق رجلا فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان فحكم الامام عليه السلم باتمامه في رجوعه
معللا بانه خرج من بيته ولم يرد السفر ثمانية فراسخ ثم قال ولو انه خرج من منزله يريد
النهروان ذاهبا وجائيا كان عليه ان ينوي السفر من الليل فان تعليل الامام عليه السلم الاتمام
اولا بعدم ارادة سفر الثمانية ثم حكمه على وجه التفريع على سابقه بانه لو خرج من منزله
مريدا للمسافة الملفقة فعليه الافطار ظاهر بل صريح في ان المراد بالثمانية التي اعتبر اولا
القصد اليها هي المشتركة بين الذهابية والملفقة فهو امر واحد لا بد من قصده والاستمرار
على ذلك الامر الواحد النوعي فالعازم اولا على الثمانية الذهابية اذا سار اربعة
ثم بدا له الرجوع ليومه او مطلقا يصدق عليه انه مريد سفر الثمانية اولا ومستمر عليه
ونحوها تعليل رواية اسحق بن عمار المتقدمة عن العلل الكون الا انه لا يدل في مقابلة من
يعتبر الرجوع ليومه غير صحيح لان الرواية دالة على اعتبار الرجوع مطلقا وحجة عند
عند ذلك القائل واما الاستشهاد باطلاق كلمات الاصحاب في مسئلة منتظر الرفقة
فلا مجال له لان منهم من تظهر من عنوان كلامه في المسئلة ارادة من خرج منتظر الرفقة على
سفره على تحيته كالمحقق قده في الشرائع وهذا لا ربط له بمسئلة الرجوع عن قصد المسافة

ومنهم من يظهر من كلامه ارادة صورة العدول فليس فيه ظهور فلو من حيث الاطلاق لصورة
قصد الرجوع ليومه بل ظاهره ارادة انتظار الرفقة يوما او يومين والرجوع لعدم اليأس
عن مجيئهم لغرض لو فرض انتظاره لهم في اليوم الذي خرج الى السفر واراد الرجوع فيه
انه لم يلحقوه في ذلك اليوم كان في حكمهم بالتمام مع وصوله الاربعة شهادة للقول المذكور
وربما يحمل المسافة في كلامهم على ما يعم الملفقة وهو في غاية البعد وان اقتصر عليه بعض
المعاصرين في التخلص عن الاستشهاد المذكور والقول الثاني ما قواه في الرياض بعد ما حكاه
عن النهاية من ان من قصد ثمانية ذهابا وايابا بدا له الرجوع ولو لغير يومه وليلته فيتعين عليه
القصر يبقى عليه وان قلنا باعتبار الرجوع ليومه في تعيين القصر لو قصد التلفيق من اول
الامر فيفرق بين قصد التلفيق ابتداء مع الرجوع لغير اليوم فلا يتعين القصر وبين
العدول عن قصد الثمانية الذهابية اليه فيتعين عليه القصر وفاقا للشيخ في النهاية
واستشهد تارة بالاستصحاب واخرى بروايات اسحق بن ابي ولاد والمروزي المتقدمة
اقول اما الاستصحاب ففيه بعد الاغماض عما حققناه في الاصول من عدم اعتباره في الاحكام
الكلية عند الشك في المقتضي لعدم احراز الموضوع فيه انك قد عرفت في دليل اشتراط
استمرار القصد ان ظاهر الادلة كقولهم القصر في بريدين او بريد ذاهبا وبريد جائيا
هو تعيين القصر على المتلبس بسفر الثمانية الذهابية او الملفقة اما مطلقا كما عليه العماني
او بشرط الرجوع ليومه كما هو المشهور وعلى اى حال فيعتبر في ثبوت الحكم ثبوت التلبس فاذا
فرضنا ان التلبس بالثمانية الملفقة لغير اليوم لا يوجب تعيين القصر كما هو مذهب هذا
القائل فالمعتبر في التعيين التلبس بالثمانية الذهابية او الملفقة من الرجوع ليومه والمفروض
زوال التلبس بزوال القصد فمقتضى التحديد في تلك الادلة عدم بقاء تعيين القصر واما
الروايات المتقدمة فيرد عليها ما اورده هذا القائل على الاخبار الدالة على تعيين
القصر مع قصد التلفيق لغير يومه من اول الامر كاخبار عرفات وغيرها فان هذا القائل

ذكرها

قد طرحها تارة واولها بالتخيير اخرى فيكون ظاهرها مخالفا لما عليه من عدا العماني من
القدماء والمتأخرين عدا جملة من متأخريهم فكيف يعدل عن ذلك القول مع ذهاب
جماعة اليه كالعماني الى القول بالفرق بين قصد التلفيق من اول الامر فلا يتعين القصر
والعدول من قصد المسافة الذهابية اليها فيتعين القصر مع ان هذا التفصيل لم يعرف لاحد
من علمائنا غير الشيخ في كتابه النهاية الذي ذكر فيها متون الاخبار ولا يظهر فتواه بها
نعم حكى عن بعض حكاية عن القاضي ايضا ان قيل ان وجه العدول عن قول العماني
الاجماع المنقول عن الحلي والامالي المعتضد بالرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة المطلقة
على عدم تعيين القصر وهذا كله مختص بما اذا اراد التلفيق لغير يومه من اول الامر فيبقى
ما اذا رجع اليه بعد قصد الثمانية الذهابية مسكوتا عنه في معقد الاجماع وكلام اكثر
القدماء وان تعرض له المتأخرون عن الشيخ فلا مانع من العمل فيه بظاهر الاخبار مثل ظاهر
صحيحة ابن ابي ولاد ورواية المروزي وصريح رواية اسحق بن عمار مع مطابقة الحكم للاصل
قلنا الحكم بتعيين القصر في الصورة المفروضة وان كان مسكوتا عنها في كلام كثير الا انه
اطباقهم كسائر من تعرض للمسألة على اتحاد حكمه في تعيين القصر او الاتمام او التخيير مع
حكم من قصد التلفيق اولا كان ذلك اما من جهة قصد المسافة الذهابية اولا بناء على
عدم اعتبار استمراره فيما زاد عن الاربعة لان القدر الثابت بالدليل هو
اعتبار الاستمرار الى ان يسير اربعة واما من جهة ان الرجوع لغير اليوم
اذا كان مسبوقا بقصد المسافة الذهابية يصير متمما للسبب المعين للقصر
فاعتبار الاستمرار من اول المسافة الى آخرها باق بحاله والحاصل انه لا بد
لهذا القول اما من منع اعتبار الاستمرار فيما زاد على الاربعة واما من دعوى ان الرجوع
لغير اليوم متمم لسبب التعيين اذا كان مسبوقا بقصد المسافة الذهابية وان لم يكن
كذلك لو قصد من اول الامر بحكم الخصم ولا يخفى عليك ان كلمات الجميع في تحديد المسافة

المعتبرة للقصر خالية عن هذا التفصيل وكذا كلماتهم في مسئلة اعتبار الاستمرار ظاهرة في اعتباره من اول الاشتغال بقصد المسافة الى اخرها لانه الظاهر من الاستمرار ولذا ان المحلى الذي استند الى دعواه الاجماع على التمام في مسئلة التلفيق بغير اليوم اولا من رد على الشيخ في النهاية وتبعه على ذلك جميع من تأخر عنه فجعلوا هذه المسئلة من فروع مسئلة تعيين المسافة والحاصل ان هذا القول اما مخالف لظاهر اجماعهم في مسئلة المسافة المعينة للقصر واما لظاهر اتفاقهم في مسئلة الاستمرار على انه لا غاية له قبل بلوغ المسافة فكيف يكون هذا الفرع مسكوتا عنه في كلماتهم ولعمري ليس بمسكوت عنه الا لكونه فرعا على مسئلتي اصل المسافة وتعيين الاستمرار ولذا ذكره جميع المتأخرين عن الشيخ فحكموا فيه على ما يقتضيه الحكم في مسئلتي المسافة واشتراط الاستمرار وطرحوا رواية اسحق بن عمار وحملوا صحيحة ابي ولاد ورواية المروزي على الرجوع ليومه او ليلته ولا يبعد ذلك في الصحيحة هذا كله لو عدل بعد التردد وذهاب ربع فراسخ الى الرجوع ليومه او قبل العشرة على بحث اما الرجوع قاصدا للمسافة فبلغ الى ما دونها فتردد في الذهاب والرجوع من دون عدول الى الرجوع اتم على ما ذكره الفاضلان وغيرهما ولو عزم على الذهاب بعد التردد فهل يعتبر كون الباقي بنفسه مسافة ام يكفي بلوغها بضمه الى السابق الاظهر الثاني لعدم الدليل على اعتبار القصد على وجه الاستمرار بحيث لا يتخلل في اثنائه تردد ويدل عليه قوله عليه السلام في ذيل رواية اسحق في منتظري الرفقة واذا مضوا فليقصروا نعم لو قطع شيئا من الطريق مترددا فلا يبعد عدم احتسابه في الضم مع احتمال الاحتساب ولو صلى تماما بعد التردد ثم عزم على السفر فالظاهر عدم وجوب الاعادة لقاعدة الاجزاء فافهم والله الهادي

لامعة في بيان الشرط الثالث انه لا يقطع السفر باقامة في اثنائه فلو عزم على المرور في طريقه على ملك له قد استوطنه ستة اشهر اتم في طريقه وفي ملكه وكذا لو نوى الاقامة في بعض المسافة قلت اعلم ان الشروط القصر بالنسبة الى اعتبارها في حدوث

واستدامته على انحاء منها ما هو شرط للحدوث فقط وهو الضرب في الارض حتى يخفى عليه الاذان والجدران ودخول الوقت في السفر على قول وعدم كثرة السفر ومنها ما هو شرط للاستمرار فقط كالتردد ثلثين يوما في مكان ومنها ما هو شرط لحدوث القصر حدوثا واستمرارا كعدم نية الاقامة فانها مانعة عن تحقق القصر ورافعة للقصر المتحقق وكذا اباحة السفر ثم ان هذا القسم الاخير على قسمين احدهما ما يكون اشتراط الحدوث به من جهة كونه رافعا كنية الاقامة فان منعها عن حدوث القصر لحصلت ابتداء من حيث انها قاطعة للسفر والثاني ما يكون اشتراطه في الاستمرار من جهة اشتراطه في اصل الوجود كاباحة السفر وكيف كان فيعتبر في القصر عدم قطع السفر الشرعي بنية الاقامة عشرا فما زاد في اثناء الثمانية فلو قصد ذلك من اول الامر وبدا له ذلك في الاثناء اتم في موضع الاقامة وقبله وبعده اذا لم يبلغ مسافة لعموم ما دل على وجوب الاتمام اذا دخل ارضا وقصد المقام فيها وان المقيم في مكة عشرا بمنزلة اهلها مضافا الى عدم ظهور الخلاف والاستصحاب وكذلك لو نوى القصر الاقامة اما بالقطع بتحققها او بالعزم عليها مع الظن بعدم طرو المانع في بلد بل اي مكان عشرة ايام فاتم الصلوة وان لم تدر ما مقامك بها تقول غدا اخرج او بعد غد فقصر ما بينك وبين ان يمضي شهر فاذا تم لك شهر فاتم الصلوة وان اردت ان تخرج من ساعتك والمراد بالارض في الرواية هو العنوان الذي ينسب اليه الاقامة عرفا تسند الى البلد اولا والى ارض العراق بواسطة بخلاف المقيم في بلد المتردد في محلاته فان الاقامة تنسب الى البلد لا بواسطة نسبتها الى محلاته اذ الاقامة عرفا الى المحلة حقيقة فالظاهر ان المعيار العزم في محل الاقامة هو اخص عنوان ينسب اليه الاقامة حقيقة وعلى هذا ينزل ما ذكره الفاضل في المنتهى من انه لو عزم على اقامة طويلة في رستاق ينتقل فيه من قرية الى قرية ولم يعزم على الاقامة في واحدة لم ينقطع حكم

بلا واسطة كالبلد وما ضاهاه فالمقيم عشرا بارض العراق متلدد في بلاده لا يتم لان الاقامة عرفا

سفره لانه لم ينو الاقامة ثم ان ظاهر اعتبار قصد الاقامة عشرا في المحل هو انه لو نوى
الخروج في اثنائها الى ما هو خارج عن مصداق ذلك العنوان لم يتحقق منه الاقامة
او كان زمان الخروج في غاية القصر بحيث لا يعد نقصا في العشرة وفيه انقدح فيما
ما يحكى عن بعض من انه لا يقدح الخروج الى ما دون المسافة مع الرجوع ليومه او ليلته
وقد ضعفه جماعة من الاصحاب بعدم حصول التوالي في العشرة ولا يخلو عن تأمل لعدم
ابتنائه على مسألة تواليها بل على مسألة نقض العشرة المبني على مسألة التوالي هو معا
لو قصد الخروج في الاثناء الى ما دون المسافة او من تيمار زمانا ثم العود وكمال ما قبل
الخروج عشرة ثم انه لا فرق في المحل الخارج عن ظاهر بين كونه على حد الترخص ودونه
او فوقه وبالجملة كل مكان يحرز قصد اقامة شيء من العشرة فيه لا يقدح قصد الخروج
اليه في الاثناء وكلما لا فلا فلو فرضنا بلدين مستقلين احدهما على دون حد الترخص
من الاخر فكما لا اعتبار بقصد اقامة العشرة في المجموع كذا لا اعتبار بقصدها في احدهما
مع قصد الخروج في الاثناء الى الاخر ودعوى ان ما دون الترخص صار في حكم محل الاقامة
شرعا في جميع الجهات ممنوعة لعدم الدليل الا على ترتيب بعض اثار ذلك المحل عليه وهو
التمام لمن كان من اهله ومنه انقدح ان من نوى الاقامة في بلد قبل الوصول اليه لا
ينقطع سفره بالوصول الى محل الترخص ثم ان الظاهر ان بعض اليوم لا يحسب يوما كاملا
ثم بالتلفيق فلو نوى الاقامة عند الزوال اعتبر الى زوال الحادي عشر ويظهر من المدارك
منع التلفيق وهو وان كان تصديقا للحقيقة الا انه تكذيب للعرف حيث يفهم من
مثل المقام ارادة المقدار كما في التحديد بالاشهر مع الاجتزاء فيه بالتلفيق اجماعا على
الظاهر ومن هنا ظهر عدم اعتبار الليل مع كل يوم بل يكفي توسط تسع ليال بين عشرة
ايام للصدق العرفي ويعتبر استمرار النية الى ان يصلي تماما فلو بدا له او تردد اعتبر اقامة
جديدة ويدل حكم البداء مرجحا صحيحة ابي ولاد الاتية واعلم ان المعروف هو عدم

هو عدم الانقطاع باقامة الخمسة كما هو صريح صحيحة ابن وهب المعتضدة بعمومات القصر
وعمومات اعتبار العشرة وعن الاسكافي حصوله باقامة الخمسة لخبر ابي ايوب القابلة لمنع
الدلالة والحمل على التقية وحمله الشيخ على خصوص الحرمين بقرينة رواية محمد بن مسلم
هذا كله هو حكم الاقامة اما لو لم يعزم على الاقامة بل تردد او عزم على الخروج ولم يتفق له
قصر الى ثلاثين يوما ثم يتم ولو صلاة واحدة اجماعا ظاهرا وفي الاكتفاء بما بين الهلالين
وان نقص عن ثلاثين وجهان اقواهما العدم اما لانصراف روايات الشهر الى الغالب من
انكسار الشهر المتردد الموجب لاكمال الثلاثين ولا واحد على الظاهر واما لتقييدها بالحسنة
الى ايوب المصرحة بالثلاثين الشاملة لمن ادرك ما بين الهلالين في محل التردد ولا اقل من
الغلبة في الاطلاق المقيد لا ترتيب في الاطلاق المطلق فيرجع في حكم الفرد النادر الى اصالة
القصر المستفادة من عموماته واستصحابه لكن التقييد يشكل بان ارادة خصوص الثلاثين
من الشهر ولو مع عدم الانكسار غير عرفا وشرعا اذ لفظ الشهر في مقام عدم الانكسار
لا يطلق على ازيد مما بين الهلالين كما لا يخفى ولا فرق في اطلاق النص والفتوى بين
وقوع التردد في بادية او بلد وان كان ظاهر الاخبار يوهم الاختصاص وهل يشترط هنا
كما في الاقامة عدم الخروج عن محل التردد الى الخارج عنه عرفا ظاهر الاخبار ذلك وان امكن
ان يستفاد منها ان المناط هو مجرد انه لا يتفق له الخروج بعزم الارتحال عن ذلك المحل
نعم لو خرج مرتحلا عنه ولو الى ما دون المسافة ثم عاد ولو في يومه فالظاهر اعتبار ثلاثين
بعد العود ولو نوى القصر الاقامة ثم بدا له رجع فيها قصر لان الاتمام في النصوص معلق
على التلبس بنية الاقامة او تبعها مضافا الى الاجماع ظاهرا عليه نعم قد يتردد كما عن الروض
فيما اذا كان مقصوده لا يبلغ مسافة بناء على ان نية الاقامة قاطعة للسفر فلا بد من
سفر جديد ويضعف باطلاق صحيحة ابي ولاد الاتية وغيرها مما دل على وجوب القصر الى
الثلاثين مع عدم نية الاقامة المقيدة بما اذا لم يكن قد صلى ولو فريضة واحدة بتمام مع

صحتها بحسب حال المصلي والا فلا اثر للبداء اجماعاً لصحيحة ابي ولاد ورواية الجعفي
ما ولته ولا يكفي فعل نافلة الحضر ولا الفريضة الغير المقصورة ولا قضاء التامة ولو صلى
تماماً في احد مواضع التخيير كفى لان التمام بعد النية صار عزيمة ولو دخل في الصلوة
بنية القصر ثم بدا له في الاقامة فاتمها فالظاهر كفايته في لزوم الاقامة لو بدا له بعد
الصلوة ولو دخل في الصلوة المنوية تماما فبدا له فان كان قبل الركوع في الثالثة قصرها
للعمومات الآمرة بالتقصير مع عدم النية السليمة عن المخصص المختص بما اذا صلى تماما وان
كان بعده ففي وجوب اتمامها مع تأثيرها في لزوم حكم الاقامة لها معه او وجوب ابطالها
واستينافها قصرا اوجه خيرها اوسطها للاصالة وصحة العمل واجزائه وعمومات تعلق
الحكم على الصلوة بنية الاقامة الحاكمة على استصحاب وجوب التمام وصحيحة ابي ولاد لا تشمل
المقام كما لا يخفى ولو وجب عليه الصلوة تماما فلم يصلها حتى خرج وقتها فان بدا له قبل قضائها
فالظاهر تأثير البداء قضاها بعده ام لا والظاهر انه قضاها على التمام لانها فاتت كذلك
خلافا للمنتهى ولعله لكشف البداء عن وجوب القصر عليه وفيه نظر لان ظاهر الاخبار
ان النية سبب للتمام والبداء قبل الصلوة رافع له وبعبارة اخرى الصلوة تماما ملزمة لحكم
الاقامة ولو بدا له بعد قضائها تماما فالظاهر عدم التأثير وان كان قد يتأمل في ذلك من
جهة انصراف اطلاق النص والفتوى الى غير ذلك وفي قيام اكمال الصوم منزلة الصلوة
اشكال لاختصاص الحكم في النص على الصلوة ومن الحكم باتحاد التقصير في قوله عليه السلام في صحيحة ابن
وهب هما واحد المستلزم لاتحاد الصيام والاتمام فيما يترتب عليهما من الاحكام الشرعية
وعلى كل تقدير فلو بدا له قبل اكمال الصوم ففي وجوب اتمامه مطلقا او اذا كان البداء
بعد الزوال او عدمه مطلقا وجوه بل اقوال خيرها اوسطها للاصالة وصحة الصوم ووجوب
اتمامه ويجزي ما دل على وجوب اتمام الصوم اذا خرج بعد الزوال وبه يخصص عموم قوله عليه السلام
اذا قصرت افطرت ولو خرج المقيم ناويا لمسافة جديدة فالظاهر انه يقصر بمجرد الخروج عن محل

الاقامة وان لم يبلغ الى حد الخفاء لعمومات القصر القاطعة لاستصحاب عدمه
السليمة عن ادلة اعتبار حد الترخص المختصة عند التأمل بمن خرج من وطنه وان كان ظاهر
صحيحة ابن مسلم يوهم الشمول لمطلق الخارج ولو خرج الحاضر الى ما فوق حد الترخص
مقصرا ثم رجع عن السفر لم يعد الصلوة للاصل وصحيحة زرارة ولا يعارضها ضعيفة
وان اعتضدت بصحيحة ابي ولاد كما لا يخفى هذا كله هو الكلام فيما لو قطع السفر بنية
الاقامة عشرا اما لو قطعه بوصوله الى الوطن فتفصيل الكلام فيه ان الوطن على ثلثة
اقسام احدها الوطن الاصلي الذي نشأ فيه ولا اشكال ولا خلاف ظاهرا في كونه
قاطعا ما لم يهجر سواء كان له فيه ملك ام لا وسواء استوطنه ستة اشهر ام لا فلو فرضنا ان ولدا
تولد في بلد ثم سافر به ابوه بعد ختانه استمر الى بلاد اخر لا بنية الهجرة فعاد اليه بعد البلوغ
فالظاهر وجوب التمام عليه نعم لو هجره وليس له ملك فالظاهر انقطاع حكمه وفي حسنة زرارة
بابن هاشم ان النبي صلى الله عليه وآله والخلفاء بعده اقاموا ثلثة ايام بمنى وقصروا
الصلوة لانه لم يبق لهم ملك ففي تعليل الحكم اشكال وذكر في الذكرى ان الصحابة لما دخلوا مكة
قصروا لخروج املاكهم ونحو ذلك يحكى عن العزية والظاهر ان المراد بالصحابة المهاجرين
الذين نشأوا بمكة وهذا الكلام يدل على انه لو بقيت املاكهم لم يقصروا ولعله لجريه
ما سيأتي من الحكم في الوطن الشرعي فاذا استيطان ستة اشهر في سنة واحدة في منزل
اذا كان موجبا للوطنية ما دام الملك فالوطن الاصلي مع بقاء الملك حكمه كذلك
بالاولوية القطعية فتأمل الثاني الوطن المتخذ بان يتخذ الرجل الغريب مكانا دار
اقامة له على الدوام ولا خلاف ظاهرا في عدم اعتبار الملك لان ادلة اعتبار الملك
مختصة بما يتفق عبور المسافر عليه ومروره بعد الخروج عن دار مقامته نعم وقع
الخلاف في اعتبار الاستيطان فيه ستة اشهر وظاهر الشهيد واكثر من تأخر عنه اعتباره
ولعله لتقييد الاطلاقات الواردة في الاتمام بما استوطنه من المنازل بصحيحة ابن بزيع المفسرة

للاستيطان باقامة ستة اشهر وسياتي التامل فيه ولا يتوهم انها تدل على اخذ الملك
في الاستيطان لقوله عليه السلام في الجواب عن الاستيطان ان يكون له منزل يقيم فيه ستة
اشهر فان الظاهر ان ذكر المنزل في تفسير الاستيطان انما هو لتمهيد ذكر الاقامة والا
فقد وصف المنزل اولا بالاستيطان بقوله عليه السلام الا ان يكون له منزل يستوطنه
فحاصل الجواب هو ان استيطان المنزل الاقامة فيه ستة اشهر نعم يدل تلك الصحيحة
على اعتبار الملك في الوطنية كالاستيطان لكن مورده غير ما اتخذه دار مقامه على الدوام
والتمسك بها على اعتبار اقامة المدة انما هو باعتبار تفسير مطلق الاستيطان بها فيلي
تقييد الكل استيطان مطلق ورد في الروايات الاخر لكن هذا كله مبني على دلالة الصحيحة
على كفاية اقامة ستة اشهر بسنة واحدة في الاستيطان وسياتي ثم انه لا فرق في المتخذ
دار مقامه بين ان يكون بلدا واحدا او بلدانا متعددة على التناوب كما صرح به جماعة منهم
الشهيدان قدهما في كريه وذلك لكن ذلك انما يحصل بالتدريج بان ينوي الاقامة في بلد في
كل سنة اربعة اشهر او ثلثة اشهر فيقيم فيه ستة اشهر ثم ينوي مثل ذلك في بلد
اخر فيقيم فيه ايضا ستة اشهر ثم بعد ذلك في بلد اخر فيقيم فيه ستة اشهر الثالث
الوطن الشرعي وهو على المشهور بين المتاخرين كل منزل قد اقام فيه ستة اشهر مع
ثبوت ملك له فيه واستندوا في ذلك الى صحيحة ابن بزيع عن الرجل يقصر في ضيعته قال
عليه السلام لا باس ما لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه قلت وما
الاستيطان قال ان يكون له منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك يتم متى دخلها
ودلالتها على اعتبار الملك ليس من جهة اللام في قوله له منزل اذ اللام لا تفيد الا
الاختصاص خصوصا بالنسبة الى المنازل فانه لا يفيد الاختصاص من حيث النزول بل من جهة
انه لو لم يرد منه ملكية المنزل لم يكن وجه لاعتبار المنزل في الاستيطان في الضيعة
لان الاستيطان فيها لا يكون الا في منزل فكان يكفي قوله الا ان يستوطنها فافهم نعم

نعم يبقى الاشكال في استفادته من الصحيحة كفاية الاقامة ستة اشهر في سنة واحدة
مع ان ظاهر قوله يستوطنه وقوله يقيم هو ثبوت الاقامة ستة اشهر على الدوام
فيدل على اعتبار كونه مما يبني على الاقامة فيه دائما في كل سنة وهذا المعنى هو الذي
حكي عن الصدوق قده في تفسير الرواية واستظهره منها جماعة من متاخري المتاخرين
كصاحب المدارك قده وصاحب المعالم في رسالته والفاضل الجواد في شرح الجعفرية والمحدث
المجلسي في بحاره والسيد في رياضه والماحوزي في رسالته والمحدث الكاشاني
في مفاتيحه على ما حكي عنهم وممن بالغ في هذا التفسير لرواية العلامة البهبهاني
قدس سره في شرح المفاتيح لكن الانصاف والذي يقتضيه التدقيق هو الذي عليه
المشهور بيان ذلك ان استيطان المنزل اتخاذه وطنا اي مقر الماعدة وطنا
وهذا المعنى الحدثي مما يتحقق في الماضي والاستقبال اذ بعد الاتخاذ لا يصدق
الا انه اتخذ وقبله لا يصدق الا انه سيتخذ وليس المراد منه الاستقبال قطعا
فتعين ارادة الماضي بمعنى اتخذه وطنا اذ لا معنى لارادة الاستقبال والتلبس بالاتخاذ
لانه ليس امرا تدريجيا حتى يصدق التلبس بانقضاء شيء منه وبقاء شيء اخر منه ثم لما
فسر الاستيطان في الصحيحة بالاقامة كان المعنى تحقق الاقامة في الماضي فكانه قال ع
الا ان يكون له منزل اتخذه مقرا فلما سئل الراوي عن معنى اتخاذه وطنا حيث انه
علم ان مراد الامام عليه السلام ليس ظاهره وهو اتخاذ المنزل في الضيعة مقرا دائميا لانه
مفروض السائل عبور الرجل من اهله وموطنه الدائمي الى ضيعته فلا ينبغي ان يراد
الاستيطان الدائمي اذ لا معنى لاستثناء هذا عن الوطن المستثنى منه فاجابه الامام
بان المراد اتخاذه مقرا في ستة اشهر فحاصل المعنى ان يكون له منزل اقام فيه ستة
اشهر والحاصل ان المضارع هنا مستعمل في المستقبل بحسب نفس المسئلة لا بحسب تحقق
المبدأ للموضوع وشيوعه في غاية الكثرة فان العروض قد يعبر عنها بالماضي وقد يعبر عنها

بالمستقبل مع كون الحكم موقوفا على تحقق مبدئه بالفعل ان قيل ان قوله يستوطنه
وان كان بنفسه ظاهرا في الماضي لما مر من عدم المعنى للحال والقطع بعدم ارادة
الاستقبال لكن الا ان تفسير قوله يستوطنه بصيغة يقيم التي هي ظاهرة في التلبس الفعلي الآن
بالاقامة ليكون الاستيطان في عدم صلاحيته الا للماضي او الاستقبال ولا دلالة
التلبس فعلا بالاقامة ستة اشهر في مكان مع عدم كونه حين التكلم في ذلك المنزل
ليس عبارة عن بنائه على اقامة ستة اشهر على الدوام مع تحقق اقامته في الماضي
ليتحقق التلبس الفعلي بانقضاء جزء من ذلك الفعل واستقبال جزء اخر منه بالبناء
على اتخاذه في المستقبل قلنا ان قوله يقيم وقع تفسيرا للاستيطان المصدري المعرى عن
ملاحظة الزمان لا للقول يستوطنه وكانه فسر الاستيطان بالاقامة فالتلبس الفعلي
بالاقامة انما هو بالنسبة الى الستة اشهر لان اقامة الستة اشهر يلاحظ التلبس بها
متجددا قضية للفعل المضارع لان الفعل هنا مسبوك بالمصدر فلا يلاحظ فيه الا التلبس
الفعلي في الظرف الماخوذ قيدا للمادة لا في الزمان المستفاد من الصيغة ان قيل تفسير
الاستيطان بالاقامة مستلزم لتفسير يستوطنه بقوله يقيم ستة اشهر فيخرج الاستيطان
عن معنى اتخاذ المقر الذي قد عرفت انه لا يصح الا للماضي او الاستقبال الى معنى الاقامة
الذي قد عرفت انه قابل للتلبس الفعلي بها دائما قلنا ليس تفسير الاستيطان بالاقامة
تفسيرا حقيقيا بمعنى تبديل لفظ بلفظ اخر متحد معه في المفهوم متفاوت في الوضوح اذ
من المعلوم ان مفهوم الاستيطان ليس عين مفهوم الاقامة وانما هو بيان لما به يتحقق
اتخاذ المقر في نظر الشارع فكان الامام عليه السلام لما علق الحكم على اتخاذ المنزل مقرا كان
ذلك كالنص مع [illegible] الارادة المقر المطلق الذي ينافي فرض السائل من كون الشخص عابرا عن
وطنه الى ذلك المنزل او ذاهبا منه [illegible] عن مدة القرار وانه هل هو القرار دائما او الى مدة
فاجاب الامام عليه السلام بما حاصله ان المراد اتخاذه مقرا في ستة اشهر فاتخاذ المنزل مقرا

في ستة

في ستة اشهر سبب لوجوب الاتمام بعد تحققه وانما اطلنا الكلام في هذا المقام لما رأينا
من اختلاف المحققين في معنى هذه الرواية وان المراد به استمرار الاستيطان الفعلي
كما عرفت من الصدوق قده وجماعة من متأخري المتأخرين او تحققه ولو في الزمان الماضي كما
هو المشهور المحكي عن المبسوط والسرائر وكتب المحقق والعلامة والشهيدين وثاني المحققين
وغيرهم طاب ثراهم فبين من يدعي ان حمل الرواية على الاستمرار الفعلي سخيف جدا كما عن
بعض شراح الروضة بل حمل كلام الصدوق مع ظهوره في ارادة الاستمرار مصروفا الى مذهب
المشهور بقرينة استشهاده بالرواية وبين من يدعي كون الرواية في غاية الظهور في
ارادة الاستمرار الفعلي كالمحقق البهبهاني في شرح المفاتيح بعد لا يخفى وقد عرفت ان
مقتضى الانصاف ترجيح ما استظهره المشهور من الرواية ويؤيده قوله عليه السلام في رواية
الا ان كان مما سكنه اتم وان كان مما لم يسكنه قصر فانه ظاهر في كفاية السكنى في الماضي فتامل
ثم على ما ذكرنا في مدلول الرواية لا يبقى فيها دلالة على ما ذكرنا سابقا من تقييد ادلة
الوطن العرفي بالاستيطان ستة اشهر لان المراد بالاستيطان هنا كما عرفت مجرد اتخاذ
المنزل في ستة اشهر مقرا فهو سبب مستقل للوطنية مع وجود الملك في مقابل الاستيطان
الدائمي فلا معنى لتقييده به هذا وربما يتوهم هنا معنى اخر في الصحيحة بل في عبائر الاصحاب
وهو ان المراد بالاستيطان ستة اشهر ولو في سنة واحدة هو اتخاذ المنزل في ستة
اشهر مقرا دائما وسكنا ابديا فيتم الصلوة فيه ولو هاجر اذا كان الملك باقيا
وكان منشأ ذلك هو ان المتبادر من الوطن الماخوذ في مادة الاستيطان هو المقر الدائمي
وفيه ان الرواية بعدما دلت على ارادة الاقامة ستة اشهر من الاستيطان فلا وجه
لاسقاطها واتخاذ المقر الدائمي منه الآن يقال ان ظهور الاستيطان في الاتخاذ
الدائمي قرينة على ان المراد من يقيم هي الاقامة ستة اشهر بنية الدوام ومع ذلك
فيكون حاصل الجواب بيان مدة الاستيطان ويكون السؤال عنه الا عن ذلك فتامل والحاصل

ان مقتضى التفسير المذكور كون الستة اشهر مقرا مطرديا للوطن المأخوذ في بعضها
لا للاتخاذ المأخوذ فيه بمقتضى صيغة الاستقبال لان المراد اتخاذ المنزل مقر ستة
اشهر له لا اتخاذه في ستة واما كلمات الشهيد فهي اشد اباء من الرواية للمعنى
المذكور لان الشهيدين وثاني المحققين وغيرهم ذكروا انه لا بد من ان تكون
في مدة اقامة الستة على التمام لاجل الاقامة لا لاجل سبب اخر من سفر المعصية وغيره
نعم لو قصد الاقامة وصلى تماما ثم عدل عنها فلا باس واين هذا العنوان من ارادة
اتخاذ المقر الدائمي في ستة اشهر وكيف اختلفوا في ان المنزل المتخذ وطنا دائميا
هل يعتبر فيه استيطان الستة اشهر الذي هو الوطن الشرعي ليتحقق الوطن الشرعي
مع الوطن العرفي ام لا فلو اخذ في الوطن الشرعي الاستيطان الدائمي ستة اشهر لم يكن
معنى لهذا الخلاف فقد تحصل مما ذكرنا ان الصحيحة محتملة لمعان ثلثة احدها وهو الذي
يظهر اختياره من الشهيد هو ان المراد بالاستيطان مجرد اقامة ستة اشهر ولو مع
التردد في البقاء والخروج اذا كان صلى ولو صلاة بنية الاقامة الثاني وهو ما استفاد
جماعة من متاخري المتاخرين تبعا للصدوق وهو اقامة ستة في كل سنة الثالث هو
الاستيطان الدائمي في ستة اشهر وقد عرفت اظهر الاحتمالات فتدبر اذا ظهر ذلك كله
فاعلم انه يعتبر في القصر ايضا عدم قصد قطع السفر بوصوله الى بلد بنى على دوام
القرار فيه على وجه الاستيطان في جميع السنة او بعضها فان ذلك في حكم وطنه الاصلي
الذي نشأ فيه ينقطع سفره بمجرد الدخول فيه بل في حدوده ولا يحتاج في ذلك شيء
مما ياتي لعموم ما دل على قطع السفر بمجرد الدخول الى اهله وبيته وان سبب التقصير
هو البعد عن البيت والمقر الذي به يتحقق الضرب في الارض والسفر كما يستفاد من تعليل
اتمام الاعراب بان بيوتهم معهم واختصاص ما دل على اشتراط ما ياتي بغير ما ذكر بالادلة
التي ذكرها اكثر الاصحاب وهي انه في حكم الوطن الاصلي كل بلد له فيه ملك قد استوطنه ستة

اشهر

اشهر ولو في سنة واحدة على المذهب وحكى اتفاقهم عليه غير واحد والروض استنادا الى
صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن الرضا عليه السلم المذكورة سابقا وهذا هو الوطن
الشرعي الذي قد عرفت الكلام فيه مستوفى وكيف كان فاعتبار الاقامة ستة اشهر والملك
وليس مع هذا الوطن المتخذ دار مقامه في جميع السنة او بعضها على الدوام لاختصاص ادلة
اعتبارهما بغير مثل هذا الوطن بل بمثل الضيعة ونحوها الا ان يقال بان التحديد المذكور
في الصحيحة لمطلق الاستيطان لكنه بعيد جدا بل مناف لما يشاهد من عرفنا معنى الاستيطان
فتامل وكيف كان فلو كان ما بين مخرجه وموطنه المحدود سابقا او ما نوى الاقامة
فيه عشرا تبلغ مسافة شرعية قصر في الطريق واتم في المنزل والمقام خاصة وان لا
يبلغ الطريق اتم مسافة فيه ايضا كالمنزل ولو كانت له عدة مواطن عرفية او شرعية
بناء على عدم اعتبار الاقامة في كل سنة ستة اشهر اتم فيها واعتبرت المسافة فيما
بين كل موطنين فيقصر مع بلوغ ما بينهما الحد في الطريق خاصة وفي مرسلة عبد الله
ابن بكير المروية في صوم التهذيب في الرجل يخرج من منزله يريد منزلا له اخر دلالة
على ذلك واحتمل المحقق الثاني صدق كثير السفر عليه في الثالثة وفيه نظر لا يخفى
والله الهادي لامعة في الشرط الرابع ان يكون السفر سائغا واجبا كحجة
الاسلام او فضلا كزيارة النبي صلى الله عليه وآله وسلم او مباحا كالاسفار للتجارة
ولو كان معصية لم يقصر كاتباع الجائر وصيد اللهو قلت قد دلت العمومات
على ان الصلوة في حال السفر ركعتان والمراد بحال السفر ليس خصوص حالة الحركة وقطع المسافة
بل يشمل حال النزول والنوم في اثناء الطريق والاستقرار في المقصد نظير ما يقال في
العرف ان فلانا في السفر حسن الخلق او كذا او تقول افعل كذا في السفر او لا تفعل كذا فيه
ثم ان هذه الحال ثابتة له عرفا الى وصوله وطنه العرفي وشرعا الى حصول احد القواطع
الشرعية من نية الاقامة او مضي ثلثين او المرور بالوطن الشرعي وتعبير العلماء في

خصوصيات

بالقواطع يشهد بان السفر حالة مستمرة الى حصولها ثم ان العمومات المتقدمة انما
بالسفر السائغ ويخرج منها ما كان من السفر معصية او الى معصية فكل سفر الى معصية او سفر
باطل لا يقصر في حالة بالمعنى المتقدم وح فكما لا يقصر اذا انشأ سفر المعصية من وطنه لا في حال
المشي ولا في حال المنزل في الاثناء او في المقصد بل ولا في الاياب فان رجع الى اهله كما
افتى به الفاضل القمي ره في اجوبة مسائله بناء على صدق كونه في اثناء سفر المعصية كذلك
لا يقصر اذا تجدد قصد المعصية في الاثناء بعد ابتداء السفر وان كان ما قطع على الاباحة
مبلغ المسافة اذ بعد قصد المعصية يصدق انه في سفر المعصية وما تقدم من السفر المباح
قد انقضى التلبس به بانقضائه ولو توهم ان السفر المباح صار حدوثه سببا لوجوب التقصير
الى ان يحصل القاطع والمقدار المطوي على وجه المعصية غاية الامر ان يكون وجوده
كعدمه في عدم تتميم المسافة به لو احتيج الى التتميم كما انه لا يوجب القصر لو كان بمجرده
بلغ المسافة لكنه غير مؤثر في القصر الثابت بالسبب المتقدم مدفوع بما تقدم من ان
السبب في القصر كون المصلي في اثناء السفر المباح ومسافرا بالسفر المباح ومتلبسا به
وهذا المعنى يرتفع عند العدول الى قصد المعصية وعلى هذا فلا يفرق في وجوب التمام
على من عدل عن قصد الطاعة بالسفر الى قصد غاية محرمة بين ان يضرب في الارض
بقصد الغاية المحرمة او يكون ساكنا في منزله الذي وصل اليه بالسفر المباح كما
يقتضيه اطلاق كلماتهم فانه لو عدل الى المعصية انقطع الترخص لانه بمجرد العدول
يصدق عليه انه متلبس بالسفر الذي ليس بحق لان السابق وان كان سفرا مستقلا
مباحا الا انه قد انقضى التلبس به مع فرض اعتباره مستقلا كما ان المقدار الباقي
الذي هو سفر في معصية اذا لوحظ مستقلا لم يتحقق التلبس به بعد فالذي يصح
دعوى التلبس به فعلا هو المجموع من الماضي والباقي الملحوظ سفرا واحدا ولا يخفى انه
سفر باطل هذا كله مع ما استفيد من الروايات كرواية الفضل الواردة في علة ان تقصير الصلاة

١٧ القصر

في المنزل

في المنزل لاجل الجزء المتاخر من السفر لا المتقدم ولهذا لو وصل الى بلده او حصل احد
القواطع وجب التمام والمفروض ان الجزء المتاخر لكونه الى المعصية لا يوجب الترخص ثم لو عاد
الى قصد الطاعة ففي اعتبار كون الباقي مسافة مستقلة قولان اولهما للفاضل قده وجماعة
ممن تاخر عنه والثاني محكي عن الصدوقين والشيخ والمحقق والشهيد في كتبه وجماعة
ممن تاخر عنه وهو الاقوى لصدق التلبس بالسفر المباح بمجرد العدول كما تقدم فيما
لو عاد الى قصد المسافة بعد تجدد قصد الرجوع او التردد وقصد المعصية المتخلل بين
القصدين المباحين لا يوجب سلب الصدق ومنه يظهر فساد التمسك بالاستصحاب لان
وجوب التمام عند قصد المعصية لعدم دخوله في عنوان السفر المباح بل لدخوله في عنوان
التلبس بالسفر الباطل كما عرفت وليس هذا العنوان مما يقبل ان يكون حدوثه كافيا في
بقاء الحكم وان ارتفع لانه عنوان الموضوع فكما ان عنوان المسافر موضوع للحكم يرتفع
بارتفاعه فكذلك هذه الخصوصية وهو كونه مسافرا بسفر حق ومتلبسا به او مسافرا
بسفر باطل ومتلبسا به موضوعان للقصر والتمام يدوران مدارهما وجودا وارتفاعا فان
قيل على هذا لو كان تمام الماضي معصية فعدل الى الطاعة يصدق انه متلبس بالسفر المباح في
بعد اشتغاله بجزء من السير مع ان الظاهر الاتفاق على توقف القصر على التلبس بمسافة مستقلة
جديدة قلنا قد علم من الاجماع ومن ادلة ان سفر المعصية لا يوجب الترخص ان شيئا منه ولو
يسير لا يصلح ان يكون مؤثرا في الرخصة فهو بمنزلة العدم للقصر اذا كان مجموع المسافة معصية
يوجب نفي تاثير شيء منه وعدم مدخليته في القصر ثم انه لا فرق في ذلك بين ان يقطع
شيئا من المسافة على الوجه المحرم اذا كان المسافة تتم بضم الباقي الى ما مضى من السفر المباح
وبين ان يعدل عن القصد المتجدد من دون قطع شيء من الطريق على الوجه المحرم لما ذكرنا
من الوجه وتخلل شيء مما لا يجوز عده من المسافة لا يقدح في ضم احد طرفيه الى الآخر نعم
يمكن ان يعتبر هنا التلبس بجزء من السفر المباح ليصدق انه متلبس بالسفر المباح بخلاف ما اذا

التلبس

لم ينقطع بشأن المسافة للغاية المحرمة فانه كما يعدل الى الاتمام بمجرد قصد المعصية من غير حاجة
الى التلبس بجزء من السفر كذلك يعدل منه الى القصر بمجرد قصد الطاعة هذا كله اذا عدل
بنيته الى المعصية وبدل الغاية الاولى المباحة بغاية محرمة كما اذا قصد اولا سفر الزيارة
ثم قصد في اثنائه معصية واما اذا انشأ سفر المعصية في خلال سفر مباح فهذا تارة
يكون بعد تمام المسافة المقصودة كما اذا قصد الزيارة بسفره الى كربلاء فوصل وزار ثم اراد
سيرا آخر لمعصية واخرى يكون في اثناء المسافة كما اذا وصل من المشهد الى الخان قاصدا
للزيارة ثم عند وصوله الى الخان لم يعدل عن قصده الاول الا انه عزم في هذا الاثناء الى
سير محرم من [illegible] وفي كلتا الصورتين لابد من التلبس بسفر المعصية اذ بدونه لا
يصدق عليه الا انه مسافر بالسفر المباح ويدل على اعتبار التلبس ظاهر رواية السياري وكذا
[illegible] كون ذلك السير المقصود [illegible] بعنوان سفره المباح الى سفر المعصية فلو
خرج من كربلاء الى بعض بساتينه للنزهة فلا يتغير سفره الحاصل بالذهاب الى كربلاء بسفر
آخر [illegible] مسافة الى محل النزهة بل بعد متلبسا بسفره السابق والمفروض
اباحته وكذلك ما يحدث في اثناء المسافة فمجرد الذهاب في اثناء الطريق يمينا وشمالا
لبعض المقاصد المحرمة لا يوجب اتمام الصلاة لو صلاها قبل الرجوع الى الطريق نعم ظاهر
رواية السياري كفاية مجرد العدول عن الجادة لكنها ضعيفة سندا ودلالة واقصى ما في
في تصحيح الطلاق انما يدل على التلفيق لان عودها الى الطريق [illegible] ان بقي مسافة ام لا
مع ان القاعدة تقتضي التلفيق هنا اولى من المسألة السابقة وهي العدول من الغاية
المباحة الى المحرمة ثم منها الى المباحة لان السفر المباح المقصود لم ينقطع هنا وانما
فكيف [illegible] بقاء التلبس به ولعل [illegible] حين السير الى المعصية الا انه يتم لتلبسه بسفر المعصية
ايضا فتأمل ومما ذكرناه من وجه الرواية وكذا [illegible] في هذه المسألة دون مسألة العدول
بالنية يعلم انه يمكن القول بالتلفيق هنا دون السابقة اذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر

انه ذكر الشهيد في البيان مسألة العدول عن قصد الطاعة الى قصد المعصية ثم عنها الى
الطاعة ثم حكى عن الصدوق انه لو قصد مسافة ثم مال في اثنائها الى الصيد ثم لو عاد
عاد الى القصر ثم قال وهذا يدل على عدم انقطاع المسافة وحكى هذا في كرى عن ولده في
[illegible] المبسوط وعن المحقق قدس انه حسن وانت تعلم ان مفروض كلام هؤلاء كما هو مورد الرواية
في مسألة انشاء سفر المعصية في اثناء الطاعة لا مسألة العدول بالغاية المباحة الى المحرمة
ثم الى المباحة ويمكن الفرق بينهما بالرواية ولما ذكرنا من وجه الفرق وان كان ضعيفا عند
التامل فتأمل ثم ان سفر صيد غير اللهو لم يحرم اجماعا على الظاهر فمقتضى القاعدة ان
الصائد للتجارة يقصر في صلوته وصومه على ما هو المشهور بين المتأخرين لعمومات القصر
في السفر ولا تخصيصها ما دل بعمومه على عدم ترخص الصائد لانه بقول مطلق او ان الصيد [illegible]
لكونها مخصصة بما دل منطوقا ومفهوما على اختصاص هذا الحكم بصيد اللهو كما يظهر من غير واحد
من الروايات فهو حجة اخرى ايضا بعد العمومات كعموم ما دل على التلازم بين التقصير
والافطار بعد ثبوت كون الافطار اجماعيا في المقام ولا معارض لهذه كلها على ما يستفاد
من الشيخ والحلي من وجود رواية نسباها الى الاصحاب من انه يفطر ولا يقصر مع جبره باتفاق
نقلهما الاجماع على مضمونها واستثنائه من قاعدة التلازم بين القصر والافطار مضافا
الى الرضوي وما ورد في ان الصيد ان كان للقوت فليقصر وان كان لطلب الفضول فلا ولا
كرامة ولا يخفى ضعف الجميع فالقول بالافطار والاتمام كما نسب الى معظم القدماء ضعيف جدا
والله الهادي **لامعة** الشرط الخامس ان لا يكون سفره اكثر من حضره كالبدوي الذي يطلب
القطر والمكاري والملاح والتاجر الذي يطلب الاسواق والبريد وضابطه ان لا يقيم في
بلده عشرة ايام **تنبيه** قد عد المشهور من شرايط القصر ان لا يكون سفره اكثر من حضره وهل
الشرط حصوله في القاصد العلية شرط لاستمرار القصر لا ابتدائه ولعله اراد السفر الذي يجب
فالسفر الثمن وهي السفرة الثالثة مشروط بذلك ابتداء وادوم يحكي المعتبر على طريقه بانه لم

ان يكون من سافر عشرين واقام عشرة يجب عليه التمام ولم يقل به احد واجاب عنه في محكي
الروض بانه هذا اللفظ صار حقيقة شرعية فمن لا يقيم في بلد عشرة او كذا ليس مراده من
الحقيقة الشرعية وضع الشارع هذا اللفظ لهذا المعنى بل المراد اما الحقيقة العرفية للفقهاء او
ان المراد ان لكثرة السفر حدا شرعيا وعنوانه لا يقيم عشرة في منزله ولهذا قال المحقق
ان لا يقيم عشرة وفي رواية عبد الله بن سنان سألته عن حد المكاري الذي يتم الصلاة وذكر
الشيخ في محكي الجمل ان حد كثرة السفر ان لا يقيم عشرة وكيف كان فليس عدم الاقامة من قبيل
الشرط الخارج عن الشروط بل هو حد وضابط للتكرر وجودا وعدما فكل سفر لم يتخلل بينه
وبين سابقه اقامة عشرة فهو بعد ثبوتها متكرر فاذا حصل التكرر وجب بعده التمام وهي
يكون في الثالثة وكل سفر يتخلل بينه وبين سابقه فبعده سفرا مستأنفا ومما ذكرناه يندفع
ان ايراد على العكس ايضا بان من سافر يوما واقام تسعة ايام حتى يكون سفره في الشهر ثلثة
وحضره سبعة وعشرين يلزمه القصر اذ ليس سفره اكثر من حضره بقي الكلام في وجه التعبير عن
الشغل المذكور بمن سفره اكثر من حضره مع انه لا يكون كذلك كما في المثال ولعله مبني على
الغالب فمن يكون السفر عمله ثم ان العبرة في التمام هل هو بنفس الكثرة حتى لو لم يكن السفر
صنعة له كما يظهر من العنوان المتقدم في كلام المشهور او بكون السفر صنعة له وان لم
يتعدد سفره كما هو ظاهر المبسوط والنهاية حيث عطف على هؤلاء كثير السفر ومن صرح الحلي
حيث علله العشرة الذين يلزمهم التمام هؤلاء لا يعدان عليهما كثير السفر وهو ايضا صريح
الروضة والمقاصد العلية ومحكي عن النهاية والتذكرة ان المعتبر صدق الاسماء ولو
ما اول مرة ويظهر من جماعة ان العبرة بالجميع وهذا هو الاقوى اما عدم العبرة بكثرة السفر
مجردا فلعدم الدليل عليه اصلا عدا وجه اعتباري هو ارتفاع مشقة السفر ويمكن ان
يستشهد له بقوله عليه السلام في صحيحة هشام الائمة المكاري الذي يختلف وليس له مقام بناء
على دلالة الوصف على العلية فيتعدى الى غير الموصوف وفيه تامل واما اعتبار الكثرة فلان عمله

عمله السفر فلظاهر التقييد الوارد في مقام التحديد في صحيحة هشام بن الحكم المكاري والجمال
الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلاة ويصوم شهر رمضان ونحوها روايات اخرى وفي بعضها
منها رواية اخرى عن كتاب علي بن جعفر فان المراد من المقام هي الاقامة العرفية لعدم
ثبوت الحقيقة في المقام الشرعي فيفي المقام العرفي المحمول على الكثرة ما الغير كالغير المكاري
الذي يذهب ويجيء وكلا يقيم يجب عليه التمام ولو حمل المقام على الاقامة الشرعية وهي
اقامة العشرة ثبت ايضا اعتبار سفرين ليتحقق بهما مفهوم الاختلاف الذي هو تكرر
الذهاب والمجيء فالتمام بعد تحقق الاختلاف لا في نفس السفر الذي يحصل به الاختلاف
كما ذكروا في كثير السهو ان الكثرة يتحقق بالثلث وفعلى الحكم فيما بعدها اعني الرابعة
فكذا فيما نحن فيه التمام بعد تحقق الاختلاف وهو في الثالثة بل لو قلنا في مسألة
كثير السهو بان الحكم في الثالثة التي يتحقق بها الكثرة امكن الفرق هنا بان الظاهر
ان قوله وليس له مقام قيد لقوله يختلف فالمعنى انه يتكرر منه السفر وليس له مقام
عقيب التكرر فلا بد من تكرر عدم الاقامة ايضا ولو جعل الواو للحال كان اوضح ثم ان
هذه الرواية لو لم تكن ظاهرة في اعتبار الثلث فغاية الامر كونها مجملة من حيث حكم
الثانية فيرجع فيها الى اصالة القصر الثابتة بالعمومات واما سائر الاطلاقات الواردة
في المكاري فهي وان لم تصرح بجملة باجمال هذا القيد لانها تنصرف الى المكاري
والجمال الذي تتكرر منه السفر وكيف كان فقاعدة قصر المسافر سليمة عن المخصص بالنسبة
فظهر من ذلك عدم الدليل لما ذكره العلامة من التمام في الثانية وان كان يمكن
اثباته من الصحيحة المتقدمة الا انه مشكل وقد رده في الذكرى بمنع صدق المكاري في
السفرة الثانية وعن العلامة بان هذه الدعوى وهو صدقه في الاولى ولهذا مال
اليه بعض وهو المحكي عن الحلي وهو بعيد ثم ان الحلي ممن ادعى الاجماع على ان اقامة
العشرة قاطعة لكثرة السفر لكن لا ينافي هذا ما تقدم منه من التمام بالسفرة الاولى وعلى اعتبار

التكرر في ذي الصنعة انه يمكن ان يكون هذا منه فرض لعبرة في تحقق التكرر دون ذي
الصنعة اذ يفرض حصول الصنعة بالسفر الى ما دون المسافة ح فلو لم يقم في بلده عشرة
قصرها بل حين خروجه الى المسافة لكنه مبني على ان المراد بالعشرة المتوالية التي لم يتخلل
بينها سفر ولو الى ما دون المسافة اذ يفرض فيما اذا حصلت الصنعة بنقل السفرة الاولى
كما يظهر من الشهيد الثاني في الروض والمقاصد العلية بل عن المحكي عن العلامة قده في كره
والنهاية فاذا فرض ان هذه السفرة كانت مسبوقة بسفرة في غير صنعة لم يتخلل بينهما
عشرة ايام اتم وان فرض تخلل الاقامة قصر نعم ذكر ابن ادريس بعد اعتبار ثلث
دفعات في تحقق الكثرة ان الصنعة تقوم مقام تكرر من لا صنعة له فيرد عليه ح كما
في كرى ان الصنعة اذا قامت مقام التكرار فلا فرق بين الاقامة قبل الخروج وعدمها
الا ان يقال ان عدم الاقامة شرط لحدوث الكثرة او حكمها في غير ذي الصنعة وبقاء
حكمها في ذي الصنعة ثم ان الظاهر ممن اعتبر تكرر السفر ارادة السفر الشرعي الى
المسافة الا ان اطلاق الاختلاف في الصحيحة السابقة ربما يدل على الاعم ولم ار به
قائلا ولا البير ما ثلاثة الاشياخ الروضة ره ولا يخلو عن قوة اما الصدق الاختلاف
واما التمسك في سواد الاطلاق لم يرجع الى العمومات الدالة على اتمام المكاري
كان السفر عمله وقد عثرت بعد زمان على عبارة الموجز لابن فهد فلله در حيث
قال لو كان يكاري لا فل من مسافة ولا يقيم عشرة اتم قال شارحه كاشف الالتباس
هذا الكلام لم اقف عليه في غير هذا الكتاب وفيه نظر لان الظاهر من قولهم شرط القصر
عدم زيادة السفر على الحضر هو السفر الموجب للقصر لان قولهم يتم في الثالثة او الثانية
على الخلاف يدل على القصر فيما دون ذلك وانما يتم كلامه على مذهب ابن ادريس ره
من ان المكاري والملاح متمين في الاولى مع ان ابن ادريس لم يشترط التردد فيما
دون المسافة قبل الاولى انتهى ثم نقل عن حاشية لنسخة من النهاية مقروءة على الفاضل انه

وابنه قدهما التصريح باعتبار السفر الى مسافة اولا ما ذكره حسن عند من اعتبر التعدد لرفع
توقف صدق المكاري عليه لكنه ممنوع وقد صرح في المقاصد العلية بل الروضة بان
ذلك قد يحصل من دون حاجة الى التعدد ح لا ينبغي ان يريد من لم يسبق بسفر اصلا فلعله
يريد هذا المعنى والله العالم ثم انه هل يشترط تخلل الرجوع الى الوطن في كل سفرة كما هو
ظاهر الرواية ام يكفي في التعدد العرفي الى بعض اوطانه او تخلل نية الاقامة كما هو ظاهر
جماعة منهم الشهيد في الذكرى حيث قال لو نوى المقام في اثناء المسافة عشرا او لما
يتمها ثم سافر فالظاهر انها سفرة ثانية سواء كان ذلك في صوب المقصد ام لا اما لو وصل
الى وطنه فان كان لم يقصد تجاوزه في سفره ثم عرض له سفر الاخر قبل العشرة فكذلك الا
ح لو تجددت له سفرات ثلثة على هذا الوجه اتم وان كان على صوب المقصد وامكان
من عزمه اتصال السفر في اول خروجه ومر على اوطانه فالحكم بتعدد السفر هنا اذا
لم يتخلل مقام عشرة بعيد لانها سفرة واحدة متصلة حسا وان انفصلت شرعا ومن
ثم لم يذكره الاصحاب الاحتمال في ذلك ويحتمل ضعيفا احتسابها لانقطاع سفره الشرعي وكونه
الاخر سفرا مستانفا ثم اشترطت المسافة ولو خرج من بلده الى مسافة ونوى المقام
بها عشرا واتمها ثم عاد الى بلده فهل يحتسب هذه ثانية فيه الوجهان انتهى وظاهره ان
نية الاقامة فاصلة وان قصدها من اول السفر بخلاف المرور الى الوطن ووجهه كما يتفق
من كلامه وصرح به ايضا في المقاصد العلية وارتضاه ان المرور الى الوطن في صورة العزم
عليه او لا فاصل شرعي لا حسي بخلاف نية الاقامة فانها فاصلة شرعا وحسا ولكن
فيه مجال من حيث ان المرور الى الوطن اقوى في الفصل العرفي من نية الاقامة الا ان
يريد الوطن الشرعي نعم الظاهر المساواة مع الوطن الشرعي ثم ان ما ذكره الشهيد من
تحقق الكثرة بما ذكر لا يخلو عن تامل بناء على ان المدرك لاعتبار تعدد السفر ان كان ما ذكرنا
من الصحيحة الدالة على اعتبار الاختلاف في المكاري والجمال فلا يخفى عدم صدقه في كثير مما

كره ى

ذكراه مثل الذهاب الممتد اذا اقام العشرة في مواطن بينها ونحوه وان كان هو ما ذكره في
مرارة عنوان المكاري واخويه لا يصدق عرفا الا بتثليث السفر فنية ان السفر الذي
تخلل فيه قصد الاقامة في اثنائه نصفها في زمان يسير خصوصا مع عدم الصلوة تماما
لا يعد في العرف سفرتين وكذلك لو كان الحكم معلقا على عنوان كثير السفر اللهم الا ان
يكون الحكم معلقا على عنوان كثرة السفر وعنك في ذلك بالاجماع المنقول في الاستفاضة
المعتضدة بالشهرة العظيمة بين القدماء والمتأخرين المعتبرين كقولهم ان لا يكون
سفره اكثر من حضره او لا يكون كثير السفر او لم يغلب سفره ثم قال ان المراد بالسفر في
معقد الشهرة والاجماع هو السفر الشرعي ومعلوم ان تخلل نية الاقامة القاطعة
للسفر يوجب تعدد السفر لكن هذا كله مشكل ثم انه لو انشاء من كان السفر عمله سفرا غير
عمله كالمكاري يحج فان كان على وجه كونه مكاريا بان يحمل الى مكة ولو عيال او اهله
فالظاهر انه كغيره من اسفاره لانه عمله وان كان لا على هذا الوجه بان يركب البحر مثلا
ويحج او يحج مستكريا فالظاهر انه يقصر لانصراف اطلاق قوله المكاري يتم الى اتمام
في السفر الذي يكون فيه مكاريا ويؤيده تعليل الاتمام بقوله لانه عملهم ومفهوم
رواية ابن حرك لا ينافي ما ذكرنا ثم ان الحكم بالقصر في المسئلة المذكورة ينبغي ان
يختص بمن يختص حكم الاتمام بمن كان السفر صنعته واما من يعم الحكم المطلق كثير السفر
وان لم يكن صنعته فلا وجه لحكمه بالقصر لان عدم كون هذا السفر من صنعته لا يوجب
القصر مع صدق كونه كثير السفر الا ان الشهيد قده في الدروس مع عنوانه المسئلة
بكثير السفر حكم بالقصر هنا بل يمكن اختصاص التمام بكون سفره لتلك الصناعة فلو سافر
لغيرها قصر وفي البيان مع انه ذكر الدوابي الصنايع على سبيل التمثيل لكثير السفر حكم في
فيما اذا سافر سفرا مقصودا ليس فيه اسم صنعته ونحوه في الموجز وشرحه فحكم بالقصر
اذ اخرج المكاري اقوى ويمكن ان يكون كثير السفر عندهم اصطلاحا على هؤلاء ولذا ان العلامة قده

في محكي النهاية والتذكرة مع انه عبر بكثرة السفر تردد فيما حكي عنه في تعدي الحكم الى غير المنصوص
عليهم فتدبر والله الهادي **لامعة** في تع وضابطه ان لا يقيم في بلده عشرة ايام ولو
اقام احدهم عشرة ثم انشاء سفرا قصر وقيل ذلك مختص بالمكاري فيدخل في جملته
الملاح والاجير والاول اظهر **قلت** لا اشكال في ان اقامة العشرة في بلد المسافر
رافعة لحكم كثرة السفر فظاهر عبارة الشهيد قده نفيها المرجح الكثرة وهو ظاهر كل
من عبر عن هذا بقوله وضابطه ان لا يقيم عشرة كما في تع والروضة او بقوله وحده كما
في جمل الشيخ ولعله تبع عبارة السائل في الرواية حيث قال ما حد المكاري الذي يتم الصلوة
ويصوم شهر رمضان لكن كلام المعصوم لا يدل على ازيد من اشتراط الحكم بما لا يكون من بلده
لنفس الموضع حيث قال عليه السلام ايما مكار اقام في منزله او في البلد الذي يدخله اقل من
عشرة ايام فعليه القصر والافطار وقوله اكثر من عشرة يراد به العشرة فما زاد كما في قوله
تعالى فان كن نساء فوق اثنتين ثم ان الاقامة في المنزل مما لا اشكال فيه ولا خلاف
بل ولا في عدم اعتبار النية فيها لاطلاق النص والفتوى واما اقامة العشرة في غير البلد
فلا خلاف ظاهرا في اعتبارها وان لم يتعرض لها كثير الا ان الشهرة تكفي بجبر ضعف
الرواية المذكورة بالارسال مع ان المرسل من اصحاب الاجماع مضافا الى اعتضاد الرواية
ببعض الروايات الاخر مضافا الى صحيحة هشام المتقدمة المقيدة للمكاري بمن يختلف
وليس له مقام والى عموم المنزلة لكن لا يبعد في اعتبار النية في الاقامة لان الاقامة
مع عدم النية سفر شرعا وليس كالمكث للمسافر في اثناء السفرة ولا ينقطع به نفس
السفر ولا كثرته مضافا الى دعوى الاجماع عن الروض والمدارك على اعتبارها والاطلاق
النص مع ضعفه لا يقاوم هذا كله نعم ربما لاح من الجمع بين الاقامة في المنزل بعينها
بعد معلومية اعتبارها في غيره لكن الظاهر عدم الخلاف في عدم اعتبار النية هناك
كما انه لا خلاف في عدم كفاية نية الاقامة بدونه تمام الاقامة ولو صلى تماما وهل تعتبر

والاقامة وعدم اعتبار النية
صح

التوالي في العشرة في المنزل الذي نص عليه الشهيدان والمحقق الثاني والجعفرية العلم
وجعله في الروض ظاهر اطلاق الاكثر واعتبار التوالي لا يخلو عن قوة وفاقا لشارح [illegible]
للتبادر من اطلاق النص والفتوى والمراد بعدم التوالي الفصل بالسفر الى حد
المسافة اما السفر اليها فسفر وهل يلحق بالعشرة المنوية التردد ثلثين يوما مطلقا
او بشرط اقامة عشرة بعدها او لا مطلقا وجوه بل اقوال اقربها الى الاعتبار اوسطها
مضافا الى عموم المنزلة في قوله والمقيم الى شهر بمنزلة اهل مكة وبعد ما بين الاول الى
الشهرة وهو غير ثابت فان الشهيدين والمحقق الثاني على القول الثاني والمسئلة
غير المعنونة في كلام الفقهاء على النظم ثم لو حصلت الاقامة فهل يرتفع موضوع الكثرة
كما صرح به الشهيد في الذكرى كما مرت اليه الاشارة فيحتاج الى التعدد الذي توقف
عليه في الابتداء او لا يرتفع الا الحكم الكثرة في السفرة الاولى بعد الاقامة فمن موانع الحكم
لا من روافع الموضوع الاقوى هو الاول لا لاستصحاب حكم القصر الذي ثبت له في السفرة
الاولى ولا يعارضه استصحاب وجوب التمام الثابت له في منزله او غيره الذي نوى
فيه الاقامة ولم يقم قبل الخروج الى السفرة الثانية فضلا عن ان يرجح عليه لان المستصحب هو
وجوب القصر في السفر وهذا لم ينقطع بعوده من السفرة الاولى الى بلده لان صدق القضية
الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط ومن هنا يعلم انه وجب تمامه في وطنه لا يجوز استصحابه
لان الشك فيه مسبب عن الشك في بقاء تلك القضية فباستصحابها يزول الشك في
وجوب التمام ولو قيل ان الثابت بعد الاقامة وجوب التمام او قيل ان الثابت بعد
الاقامة وجوب القصر في السفرة الاولى انه هو المتيقن فلا مستصحب قلنا ان الكلام
في حال الكون في الوطن هو وجوب التمام فيه ولا مستصحب حتى اذا فرض دخول الوقت
عليه في بلده وخرج قبل الصلاة بناء على ان العبرة بحال الاداء لكن الانصاف ان استصحاب
وجوب القصر غير جار لان الشرط في استصحاب القضية الشرطية والحكم التعليقي وجود

قولان

الشرطية

هو عدم كون الشك مسببا عن تحقق الشرط المعلق عليه بان يكون الشك مسببا عن طرو
رافع لتلك الشرطية مقطوع بعدم وجوده في السابق كالنسخ ونحوه كما اذا شك في
نسخ حكم وجوب الوضوء عند تحقق المذي فانه يحكم بسببية المذي لاستصحاب
بقائها ولا يلتفت الى استصحاب الطهارة الثابتة قبل حدوث المذي لزوالها
بحكم الاستصحاب الاول بخلاف ما نحن فيه فان الشك في ثبوت القصر في السفرة الثانية
مسبب عن كون الشرط المعلق عليه حكم القصر هو حصول السفرة الاولى او السفرة الغير
المحقق للكثرة ليشمل السفرة الثانية ايضا فان قيل استصحاب التمام كما كان يقتضي وجوب
التمام في وطنه انه لو صلى وجب عليه ان يصلي تماما والشك في بقاء التمام من جهة احتمال
كون الشرط المعلق عليه التمام هو انه لو صلى في بلده ليس المراد استصحاب التمام في الصلاة الشخصية
التي دخل وقتها في الوطن وخرج الى السفر قبل الصلاة فانه استصحاب باطل كما ثبت في محله
بل المراد اصالة عدم حدوث سبب القصر قلنا يعارضه استصحاب عدم حدوث العلة التامة
للتمام في السفر ان قيل السبب للتمام كان موجودا في السابق وهو ما قبل الاقامة والمانع
الحادث اعني الاقامة يشك في كونه مانعا في السفرة الثانية ام لا والاصل عدم مانعيته
له وبعبارة اخرى العلة التامة للتمام في كل سفرة كانت موجودة وهي كثرة السفر
والمتيقن ارتفاع الحكم في السفرة الاولى دون ارتفاع الموضوع والاصل بقائه قلنا
المفروض عدم العلم بكونه مانعا فلعل الخروج قبل العشرة من مبطلات الكثرة كما يقوله
الشهيد ويؤيده شهادة العرف على دخوله في عنوان الموضوع وان ادام امرا خرج رجع الى
التمسك باطلاق ادلة المكاري واخويه وسيأتي وكيف كان فالكلام من الطرفين مجال
لكن الاقوى بناء على ما اخترناه في الاصول من عدم اعتبار الاستصحاب في نفس الحكم
الشرعي اذا كان الشك في مدخلية شيء في موضوع الحكم كان موجودا فارتفع
او مدخلية عدم شيء فيه فوجد لعدم احراز الموضوع الذي يشترط في الاستصحاب

اليقين ببقائه في الآن اللاحق عدم جريان الاستصحاب من الطرفين ومع ذلك
فالأقوى ما ذكره الشهيد لصحيحة هشام المتقدمة من قوله يختلف وليس له مقام
فانه علق وجوب التمام على تحقق الأختلاف الغير المقرون بالإقامة فاذا تحققت
الاقامة فلا يجوز الاتمام الا اذا حدث اختلاف غير مقرون بالإقامة لأن الاختلاف
السابق مقرون بها هذا كله مضافا الى ان الوجه فيما اجمعوا عليه من اعتبار عدم
الاقامة في خلال السفرات الثلثة ليس الا لكون الاقامة منافية للموضوع لا لمجرد
الرافعية للحكم في السفرة التي بعدها والا لم يكن وجه لاعتبار عدم الاقامة عقيب
السفرة الأولى من السفرات الثلث لانه لو كان رافعا لم يكن وجه لاعتبار عدمها هنا
لأن الحكم بعدها وجوب القصر في السفرة الثانية قطعا فاعتبار عدمها انما ينفع للسفرة
الثالثة فيكشف ذلك عن ان مدلول الرواية عند الفقهاء اجمع ان اقامة العشرة توجب
انقطاع ما بعدها عما قبلها فلا يكون ما بعدها تكررا لما قبلها وهذا لا يتفاوت فيه
تخلل الاقامة بين السفرات الثلث او حدوثها بعدها ودعوى ان الرواية مختصة
بالثلثة وانما فهموا الأولى من دليل آخر خلاف ما يظهر وجهه بتتبع كلماتهم ثم ان دليل
القول بكون الاقامة رافعة للحكم في السفرة الاولى فقط هو استصحاب التمام على ما عرفت
والاطلاقات وجوب التمام على كثير السفر ورواية الاقامة ساكتة بالنسبة الى ما بعد السفرة
الأولى فبقي داخلة في اطلاق كثير السفر انما استحق التمام فقد عرفت واما سكوت
الرواية فيمكن ان يوجه بان استصحاب حكم المخصص دون الرجوع الى الاطلاقات ويبتني
ذلك على ان سكوته من حيث الازمان او من حيث الافراد فتدبر والله الهادي

رافعا

لامعة في تبع انه شرط السادس لا يجوز للمسافر التقصير حتى يتوارى جدران البلد
الذي يخرج منه او يخفى عليه الاذان ولا يجوز له الترخص قبل ذلك ولو نوى السفر ليلا
وكذا في عوده يقصر حتى يبلغ سماع الاذان من مصره وقيل يقصر عند الخروج ويتم عند دخوله

ويتم عند دخوله والأول اظهر **قلت** المشهور اشتراط القصر بخفاء الجدران كما
اقتصر عليه في محكي المقنع او الاذان كما عن ظاهر المفيد وسلار والحلي والحلبي او كليهما
كما عن السيد والعماني والعلامة في كثير من كتبه بل عن المشهور مطلقا او بين المتاخرين وربما
يحكى عن الاسكافي او احدهما كما عن الشيخ وابن حمزة وابن البراج بل عن الاكثر بل عن الشيخ
مطلقا او بين القدماء على الخلاف بينهم وعن والد الصدوق عدم اعتبار ذلك بل يقصر
اذا خرج من منزله الى ان يعود وهو شاذ كما عن المعتبر وغيره بل عن الخلاف الاجماع على
خلافه ومنشأ الاختلاف الجمع بين صحيحة ابن مسلم الدالة على تحديد محل القصر والاتمام
ذهابا وعودا بخفاء اذان المصر وسماعه وصحيحة تفصيله ثم ان المذكور في صحيحة ابن
مسلم اعتبار توارى المسافر عن البيوت وبه عبّر في محكي المقنع واللمعة والبيان والمفاتيح
والحدائق لكن المصرح به في عباير غيرهم توارى البيوت وخفاء الجدران عن المسافر وهي
مراد من تبع الصحيحة في التعبير ايضا وذكر شارح الروضة ان الصحيحة من باب القلب الذي هو
من محاسن الكلام وظني انه لا داعي الى ارتكاب القلب مع ان كونه على الاطلاق من محاسن
الكلام ممنوع كما قرر في محله خصوصا في مثل هذا المقام الذي هو محل اشتباه المقصود
وتوجيه الرواية انه لما كان توارى الشخص عن شخص مستلزما لتوارى الثاني عن الاول اذا
كان التوارى مسببا عن بعد المسافة كما هو المراد في المقام وكان الشخصان متساويين
في قوة البصر على ما هو المتعارف في الناظرين فان التفاوت بينهم في ذلك ان كان فهو
لا يلحظ في التعبيرات ولا في الاحكام العرفية والشرعية فلا يفرق الحكم بين ان تعتبر توارى
البيوت عن المسافر او توارى الشخص عن البيوت بان لا تراه البيوت لو فرضت اشخاصا
ناظرين او اهل البيوت الا ان الفعل الموجب للتوارى كل منهما عن الآخر وهو البعد لما
لم يكن صادرا الا عن المسافر دون البيوت او اهلها اسند في العبارة التوارى اليه
والحاصل ان مؤدى العبارتين واحد واسناد الفعل الى المسافر لكونه الموجب للسبب دون

التقصير بما اذا توارى عن البيوت
وصحيحة ابن سنان الدالة على
تحديده

صاحبه ثم قد عرفت ان منشأ الاختلاف في الاقوال المتقدمة للمشهور هو اختلاف صحيحتي
ابن مسلم وابن سنان فمن عمل باحديهما وطرح الاخرى فقد اقتصر على مدلولها ومن جمع بينهما
بجعل كل منهما سببا مستقلا يطرح مفهوم ما دل على الزايد بمنطوق ما دل على الناقص
او بحملهما على التخيير كما ذكره جماعة تبعا لشارح الروضة والظاهر ان مراده التخيير في
الاعتبار بايهما وهو في غاية البعد ومن جمع بينهما باعتبار مفهوم التحديد في كليهما فقد
اختار القول الرابع والتحقيق سقوط القولين الاولين لاعتبار الروايتين واما القولان
الاخران فاظهرهما هو الاول منهما لكونه الاظهر من ملاحظة الصحيحتين لان ارادة كون كل
منهما جزء للحد في غاية البعد يكاد يقطع بعدم جواز ارادته في مقام البيان هذا ولكن التحقيق
ان كلا من الاخيرين مخالف لظاهر التحديد في الصحيحتين بناء على اختلاف الحدين في زيادة
المسافة ونقصانها اذ مع الاتحاد يكون اعتبار احدهما عين اعتبار الاخر لفرض اتحادهما
فان كان كل منهما حدا مستقلا يلزم لغوية التحديد بالزايد وان كان مجموعهما حدا واحدا كان
الحد هو الزايد ويكون اعتبار الناقص لغوا ان قيل ان هذا ليس بعادم النظير فان
الشارع جعل كلا من العشرين والمسافة حدا للكر مع زيادة احدهما قلنا لا نمنع الورود
والا فانا ندعي ان الحمل على غيره مع الامكان هو المطابق لمقتضى التحديد لان الحد يتعدد
من حيث الزيادة والنقيصة ولا يتجزى وقد ذكروا لمسئلة الكر ايضا توجيهات لا يجيء
منها مادة الاشكال لغاية الامر ان الفرد الظاهر المنصرف اليه هذا العنوان ناقص بحسب
المسافة عن ظاهر عنوان خفاء الجدران فاذا اردنا الجمع فنقول ان المراد بسماع الاذان
تلك المرتبة المساوية لظاهر العنوان الاخر وان كان خلاف الظاهر لان الاذان قد
يسمع فصوله متمايزة وقد لا يسمع الا الصوت الذي يعلم انه اذان مثل الزمان والمكان
انه صوت الاذان وفيما مراتب ايضا وكذا لو فرضنا كون الحد الاخر فاقصاه ان رؤية الجدران
وخفاؤها مراتب كرؤيتها متمايزة الاشكال ورؤية اشباحها وما بين المرتبتين وان كان الفرد

وان كان الفرد الظاهر المنصرف اليه اطلاق اللفظ ناقصا عن الحد الاخر فيصرف عن ظاهره
بارادة المرتبة التي تساوي الحد الاخر فما نحن فيه نظير سير اليوم الواقع تحديدا للقصر في مقابل
ثمانية فراسخ حيث انه يحمل على سير يساوي الثمانية وان فرض ان المتعارف الوسط
منه ازيد من الثمانية او انقص لان الفرق بين هذا وما نحن فيه ان في مسئلة المسافة يتعين
التصرف في سير اليوم سواء كان المتعارف منه زائدا على الثمانية او ناقصا لانه القابل
للمراتب دون الثمانية بخلاف ما نحن فيه فان العنوانين قابلان للمراتب فيمكن التصرف
في كل منهما بحمله على المرتبة المساوية لمتعارف الاخر والحاصل ان الجمع في المقام بارادة ما
الجمع ليس فيه طرح منطوق احدهما بمفهوم الاخر مع ان اناطة الحكم بسماع الاذان في
صحيحة ابن سنان وقع بالمنطوق في طرفي الوجود والعدم فليس فيها مفهوم يطرح به منطوق
صحيحة ابن مسلم فالتحقيق ان الحد في الواقع هو احد الامرين المذكورين في الصحيحتين والاخر
راجع اليه ولو بصرفه الى خلاف ظاهره وذلك لما عرفت من ان كلا من خفاء الاذان وخفاء
الجدران له مراتب فان سماع الاذان اعلى مراتبه سماع فصوله متمايزة الكلمات وادناها ان
يسمع صوتا يعلم ولو بقرينة الزمان او المكان او غيرهما انه الاذان وبينهما مراتب كثيرة نعم
ظاهر لفظ العنوان هي مرتبة متوسطة من تلك المراتب ينصرف اليها اطلاق اللفظ وكذا
ظهور الجدران وخفاؤها قد يكون بالنسبة اليهما متمايزة الاشكال والاشخاص وقد يكون بالنسبة
الى اشباحهما وبينهما مراتب احدها هي المتعارف المتبادر من اطلاق اللفظ ومع ذلك فيحتمل ارادة
خلاف الظاهر في كل منهما بارجاعه الى ارادة مرتبة خاصة منهما تساوي بحسب المسافة ظاهر عنوان
الاخر فلما لم يكن مرجح لابقاء احدهما المعين على ظاهره وجب التوقف فما نحن فيه نظير العامين
من وجه اللذين نقطع برجوع احدهما الى الاخر من دون معين فيرجع الى عمومات القصر في
السفر اذ هي المرجع بعد عدم العلم بثبوت التحديد بالزايد فيجعل الناقص هو الحد فيتحد
في الحاصل مع القول الثالث لان معنى كون كل منهما حدا مستقلا ان الحكم يدور مع الناقص

ذهابا وايابا والحاصل ان الاقوى انه كلما تحقق احد منهما يحكم بالقصر وان لم يتحقق
الاخر وان لم نعلم تفاوتهما يتعين ابقاء كل من الصحيحين على ظاهرهما لان التعارض
فرع العلم بالمغايرة وان علم تفاوتهما فيحكم ايضا بالقصر اما لان ظاهر الصحيحين كفاية
كل منهما غاية الامر لزوم تاويل فيما دل على التحديد بالزايد وان بعد وهذا اولى
بحكم العرف من جعل المجموع حدا واحدا المستلزم لارتكاب التاويل فيما دل على التحديد بالناقص
واما لان اللازم بعد تعارض ظاهر التحديد بالزايد المقتضي لعدم كفاية تحقق الناقص
وظاهر التحديد بالناقص المقتضي لعدم الاعتبار بتحقق الزايد هو الرجوع الى عمومات
القصر في مورد الشك اعني الصورة بتحقق الناقص فقط واما لما اخترناه من ان الظاهر ان
التعرض في التحديد بالناقص على القول باعتبار الاجتماع وفي التحديد بالزايد على القول
بكفاية احدهما في غاية البعد بل الاستهجان بل الحق لزوم ارتكاب التاويل في عنوان
احد الحدين القابل كل منهما للادلة مراتب متفاوتة وان كان كل منهما ظاهرا في مرتبة
متوسطة بينهما فيحمل على ما يساوي ظاهر الاخر وحيث علم هذا التاويل في كل من عنواني
التحديد بالناقص والزايد صار الدليلان نظير العامين من وجه في وجوب التوقف فيهما بالنسبة
الى مورد التعارض والرجوع الى العمومات وهي في المقام عمومات القصر فافهم ثم ان المذكور
في الرياض ان تخصيص كل من دليلي الحدين بالاخر المقتضي لاعتبار مجموعهما اولى من حملهما على
التخيير المقتضي للاكتفاء باحدهما مضافا الى اوفقيته باستصحاب التمام وفيه ان حمل كل
منهما على الحد المستقل يفهم العرف نظيرا اذا ورد دليلان ظاهرهما سببية شيئين لشيء
واحد فان الحمل على تعدد الاسباب اولى من الحمل على كون المجموع سببا واحدا واما الاستصحاب
فليس هو المرجع في المقام بل المرجع او المرجح هو عمومات القصر فافهم والله الهادي

لامعة في تعين القصر وانما القصر فهو عزيمة الا في احد المواطن الاربعة مكة والمدينة و
المسجد الجامع بالكوفة والحاير فانه مخير والاتمام افضل قلت مع اجتماع الشرايط المذكورة

المذكورة يجب القصر عينا بالضرورة من المذهب كما قيل الا في اربعة مواطن حرم الله وحرم
رسوله صلى الله عليه واله وهما مكة والمدينة على ما في رواية في صحيحة ابن مهزيار او
مسجداهما الاعظمان ومسجد الكوفة والحاير فان المكلف مخير فيها بين قصر الصلوة
واتمامها والاتمام افضل بلا خلاف في جواز التمام الا عن الصدوق فحكم باستحباب قصد
الاقامة ليتم وكانه حمل على هذا الاخبار الامرة بالتمام عينا على الاستحباب والمصرحة
بالتخيير بقرينة ما دل على وجوب القصر مع عدم نية الاقامة مثل صحيحتي ابن بزيع
وابن وهب ونحوهما مع اعتضادهما بما يظهر من المحكي عن الكامل عن ايوب بن نوح من
ان جميع الاصحاب كانوا يقصرون في المواطن الاربعة ويقرب منه مكاتبة ابن مهزيار
الصحيحة لكن فيها الامر للامام بالتمام نعم هنا روايات ابيت عن الحمل المذكور مثل
المصحح الامر بالتمام في مكة والمدينة وان لم يصل فيهما الا صلاة واحدة قيل ونحوه الموثق
وغيره والمحكي عن كامل الزيارة عن الصلوة في الحرم قال اتم ولو مررت مارا والمتحان من مخزون
علم الله الاتمام في اربعة مواطن وكذا ظاهر المكاتبة المتقدمة ولا يبعد ترجيح هذه
الطائفة من الاخبار على ما تقدم من شواهد الحمل لمخالفتها لمذهب ابي حنيفة وموافقتها
لفتوى معظم ارباب الفتاوى المرجحة على عمل ايوب بن نوح ومعاصريه لو لم يحمل على التقية
لاقتصارهم في العمل على ما عندهم من الروايات وعدم احاطتهم بجميع ما ورد من الاخبار
فان الامر فيها بالتمام يبلغ على ما قيل الى خمس وعشرين حتى ان السيد والاسكافي
عينا الاتمام على ما حكي عنهما وان كان الاخبار المصرحة بالتخيير حجة عليهما ثم ان الظاهر
بل المقطوع ان الاتمام يختص بالصلوة ولا يصوم المسافر للعمومات وما يظهر من اخبار
المسألة وان عارضها ظاهر قاعدة التلازم بين الافطار والتقصير ولا يتعدى الحكم الى
ساير المشاهد المشرفة لتواتر حرمة القياس من ان بابها خلافا للمحكي عن السيد والاسكافي
فعدياه اليها ولعله لما يظهر من بعض اخبار المسألة من ان الاتمام لشرف تلك البقاع كذا قيل لكن

وظاهر تلك الأخبار اختصاص الصلاة بالأدائية فلو قضى فيها ما فات في غيرها سفراً
قصراً ولو فات فيها فقضى في خارجها كان قصراً أيضاً على الظاهر لأن الاتمام انما كان
لشرف البقعة واستظهر بعض التخيير في القضاء كالأداء وهو بعيد وقد يقال في
تعيين القصر بانه تعين عليه عند التضيق فقد فات قصراً وفيه تأمل ولو ضاق الوقت
الا عن اربع فالظاهر وجوب قصر الصلاتين لتقعا في الوقت وكذا لو بقيت خمس ومع عدم
ادراك ركعة لا يدل على جواز ذلك تعمداً وعن بعض الاصحاب في الصورة الأولى احتمال
اتمام العصر وقضاء الظهر وهو ضعيف جداً والتحقيق ان ادلة التخيير لا تنصرف الى
مثل المقام ولو سلم فالتخيير الذاتي لا ينافي التعيين العرضي كما في سائر موارد التخيير فافهم
والله الهادي **لامعة** في نع واذا تعين القصر فاتم عامداً اعاد على كل حال وان كان
جاهلاً بالتقصير فلا اعادة ولو كان الوقت باقياً وان كان ناسياً اعاد في الوقت
ولا يقضي ان خرج **قلت** لو اتم المقصر عالماً بالحكم اعاد مطلقاً في الوقت وخارجه اجماعاً
فتوى ونصاً ولو اتم ناسياً وجب عليه ان يعيد في الوقت على المشهور بل عن جماعة
دعوى الاجماع للأصل وصحيحة ابي بصير عن الرجل ينسى فيصلي في السفر اربع ركعات
قال ان ذكر في ذلك اليوم فليعد وان لم يذكر حتى يمضي اليوم فلا اعادة وهي مختصة
بالظهرين ويثبت في العشاء بعدم الفرق وفي صحيحة العيص عن رجل صلى وهو مسافر فاتم
الصلاة قال ان كان في وقت فليعد فظاهره النسيان بل صريحه بعد اخراج العامد بالاجماع
والجاهل بما يأتي مع انه يكفي الاطلاق وعن والد الصدوق والشيخ فقط الاعادة مطلقاً لعموم
المستفيضة الحاكمة ببطلان الصلاة بالزيادة ويجب تخصيصها بما ذكر مضافاً الى ضعف دلالة
المستفيضة على ازيد من الاعادة ولو اتم بالحكم لا يجب ان يعيد مطلقاً للأخبار المستفيضة وحكاية
الاجماع عن ظاهر بعض في الجملة وعن الاسكافي والحلبي الاعادة في الوقت لصحيحة العيص
المتقدمة المعارضة للمستفيضة بالعموم من وجه المرجحة عليها بالأصل وفتوى المستفيضة

جاهلاً

اقوى دلالة في نفي الاعادة في الوقت من شمول الصحيحة للجاهل مضافاً الى اعتضاد
المستفيضة بالشهرة العظيمة وحكاية الاجماع وعن العماني الاعادة مطلقاً لعموم اخبار الزيادة
وخصوص المحكي عن الخصال من لم يقصر في السفر لم تجز صلاته لانه زاد في فرض الله عز وجل
ويجب تخصيصها بالمستفيضة ثم لا فرق في الحكم بين الصوم والصلاة للصحاح المستفيضة
نعم لو صام ناسياً فالظاهر وجوب القضاء لعموم صحيحة معوية بن عمار على الظاهر اذا صام
الرجل رمضان في السفر لم يجزه وعليه الاعادة مع عموم ان الصائم في السفر كالمفطر في
الحضر ثم لو اتم لجهله ببعض مسائل القصر كما لو اتم بعد العدول عن نية الاقامة قبل
الصلاة فالأقوى معذوريته لاطلاق قوله عليه السلام في غير واحد من الصحاح من صام في
السفر بجهالة لم يقضه ويؤيده فحوى معذورية جاهل اصل القصر في السفر ولو قصر
الحاضر ناسياً فالأقوى وجوب الاعادة عليه بل القضاء ولو قصر جاهلاً فالأقوى انه
كذلك للأصل نعم ورد في صحيحة منصور بن حازم اذا اتيت بلدة وازمعت على المقام عشراً
فاتم فان تركه رجل جاهلاً فليس عليه اعادة وحكي العمل به عن ابن سعيد في الجامع وهو
مشكل ولو عمل به فيقتصر على مورده وهو قصر المسافر مع الاقامة كما لا يخفى والله
الهادي **لامعة** في نع واذا دخل الوقت وهو حاضر ثم سافر والوقت باق قيل
يتم بناء على وقت الوجوب وقيل يقصر اعتباراً بحال الاداء وقيل بالتخيير وقيل يتم مع
السعة ويقصر مع الضيق والتقصير اشبه وكذا الخلاف لو دخل الوقت وهو
مسافر فحضر والوقت باق والاتمام هنا اشبه **قلت** لو سافر بعد دخول الوقت
عليه في الحضر ولم يصل فيه اتم عند العلامة قده وغير واحد منهم لاستصحاب التمام ولصحيحة محمد بن
مسلم وان خرج الى سفره وقد دخل وقت الصلاة فليصل اربعاً ونحوها رواية بشير
النبال وفيه ان الاستصحاب في امثال المقام بنحو تقرر في الأصول والصحيحة معارضة بصحيحة
اسمعيل بن جابر قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام يدخل علي وقت الصلاة وانا في السفر فلا

اصلي حتى ادخل اهلي قال صل واتم الصلاة قلت فدخل علي وقت الصلاة وانا في اهلي
اريد السفر فلا اصلي حتى اخرج قال فصل وقصر فان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله
صلى الله عليه وآله وصحيحة محمد بن مسلم في الرجل يريد السفر فيخرج حين تزول الشمس
قال اذا خرجت فصل ركعتين والظاهر ترجيح هاتين على السابقتين باشتهارهما
كما قيل بل عن الحلي دعوى الاجماع عليه واصرحية الصحيحة الاولى على تلك الصحيحة لاحتمالها
ارادة الاتيان بالركعتين قبل الدخول وبالاربع قبل الخروج وان كان بعيدا ولو سلم
التكافؤ فالمرجع الى عمومات القصر في السفر فالقول بوجوب القصر في المسألة اوفق وعن
الخلاف التخيير مع استحباب التمام واحتمله في التهذيب في مقام الجمع بين الاخبار لرواية منصور بن
حازم ونحوها محمد بن عبد الحميد مع دلالتها على التخيير في عكس المسألة ولانجبارها بدعوى الاجماع
المركب مضافا الى عدم معارضتها لما سبق من تعين القصر وموافقتها لما حكي عن بعض العامة
مع احتمالها لارادة التخيير بين ان يصلي قبل القدوم فيقصر وبعده فيتم وعن ابن بابويه
التفصيل بين ضيق الوقت فالقصر وبين سعته فالاتمام وهو ظاهر اختياره في التهذيب
لموثقة اسحق بن عمار ومرسلة الحكم بن مسكين القاصرين سندا عن تخصيص ما تقدم
مع عدم دلالتهما الا على التفصيل في عكس المسألة وكذلك يجب الاتمام لو دخل الوقت في
السفر وحضر قبل الصلاة لصحيحة ابن جابر المتقدمة ونحوها صحيحة العيص وحملها الشيخ
في كتبه على صورة سعة الوقت للموثقة والمرسلة المتقدمتين واحتمل اخيرا التخيير
كما يحكى عن الاسكافي لرواية منصور المتقدمة والكل ضعيف فلو لم يكن بازائها
الا عمومات التمام في الحضر وان المسافر يقصر حتى يدخل اهله واضعف منه ما حكي
عن الشهيد من وجوب القول بالتقصير وكذا يجب الاتمام في هذه الصورة في القضاء لانها
فاتت تماما فتقضى كما فاتت للاخبار واما على القول بوجوب التقصير فالظاهر انها تقضى
بالتقصير لانها فاتت كذلك وفي رواية زرارة فيمن نسي اربعا فليصل اربعا وان صلى ههنا

من تصلي ركعتين فليصل ركعتين لكن في روايته الاخرى فيمن دخل عليه الوقت في السفر
فلم يصل حتى قدم الى اهله ثم نسي ان يصليها بعد القدوم انه يقضيها ركعتين
لان الوقت دخل عليه وهو مسافر وربما يظهر منه من التعليل ان العبرة بحال تعلق الوجوب
كما عن السيد والاسكافي وعن المعتبر حمل الرواية على من قدم ولم يبق مقدار اربع ركعات
من الوقت فانه يقضيها قصرا لانها فاتت كذلك وهذا الحمل انما ينفع بورود النص
ولا ينفع التعليل لو استدل به الخصم كما لا يخفى لامعة فرع اذا عزم على الاقامة
في غير بلده عشرة ايام ثم خرج الى ما دون المسافة فان عزم العود والاقامة اتم ذاهبا
وعائدا وفي البلد قلت اختلفوا فيما اذا خرج المسافر بعد قصد الاقامة في محل
والصلاة فيه تماما الى ما دون المسافة ونوى العود اليه دون الاقامة على اقوال احدها
القصر حين الذهاب ذهب اليه الشيخ والحلي ونسبه في الذكرى الى من تأخر عن الشيخ وثانيها
الاتمام ذهابا وفي المقصد والقصر حين الاياب ذهب اليه الحلبي وتبعه جماعة من كتبه والمحقق الثاني
وجماعة وثالثها الاتمام مطلقا حكي عن العلامة في اجوبة المسائل المهنائية وعن الفخر
في بعض الحواشي المنسوبة اليه وجماعة من متأخري المتأخرين الى التفصيل بين ما اذا نوى
جزم العود فالقصر مطلقا وبين ما اذا نوى اقامة دون العشر فالقصر حين الاياب ذهب اليه
الشهيد في البيان وربما يستظهر من المختلف التفصيل بين ما اذا عزم بعد العود على اتمام
العشرة المنوية او لا فيتم كالناوي لعشرة مستأنفة وبين غيره فيقصر وفيه نظر لانه
كان عبارة المختلف لا يخرج عن شيء والخامس والسادس والسابع التفصيل بين صور
المسألة بحسب اوضاع محل الاقامة والمقصد والوطن واول من فصل هو الشهيد الثاني
في رسالته المعمولة في هذه المسألة المسماة بنتائج الافكار ثم ان المسألة مما لم يرد فيها
نص بالخصوص فالاختلاف للاقوال فيها من جهة الاختلاف في ادراجها تحت قاعدة بعينها
في الجملة احدهما ان ناوي الاقامة بعد الصلاة تماما انقطع سفره فلا يتحقق له حكم السفر

الا انشاء سفر جديد جامع لشرايط القصر فكانه يريد الخروج من وطنه والدليل على
هذه القاعدة بعد الاجماع وعموم المنزلة في قوله من دخل مكة قبل التروية بعشر فهو
بمنزلة اهل مكة اطلاق صحيحة ابي ولاد لوجوب التمام على الراوي بعد صلاة التمام الى
زمان الخروج الظاهر في ارادة الخروج الى وطنه الثانية ان الذهاب اذا لم يكن مسافة
لا يضم الى الاياب اذا كان مسافة والدليل عليه مضافا الى اصالة التمام وظهور الاتفاق
ان الظاهر من ادلة تحديد المسافة الامتدادية لا الملفق من الذهاب والاياب الا
في مسألة الاربع مع قصد الرجوع ليومه على الخلاف المتقدم فاذا لم يبلغ الذهاب
مسافة وكان الاياب فالذاهب لم يتلبس بعد بسفر الاياب ثم ان الظاهر ان القائلين
بالاقوال المذكورة لم يرتكبوا التخصيص في القاعدتين المذكورتين فما عن الوجيه بن مدن الشيخ
من القول بالقصر بمجرد الخروج من انه لعله قائل بضم الذهاب الى الاياب مطلقا او بشرط بلوغه
بنفسه المسافة او يقال انه لعله قائل بكون المقيم بمنزلة المتوطن بالنسبة الى محل الاقامة
واما اذا خرج فلا فكل منهما توجيه بما لا يرضى به صاحبه لان الشيخ صرح بما عن القائلين
في كلماته ولهذا استدل في المقام بانه بخروجه نقض اقامته بسفر بينه وبين بلده يقصر
في مثله فان هذا الكلام صريح في رد التوجيه الثاني حيث جعل الناقض المسافة التي
بينه وبين بلده وكذا صرح في ط بكلام هو كالصريح في رد التوجيه الاول بل كالنص حيث
حيث قال والحاصل انه لو قصد مسافة وقصد ان يقيم في اثنائها عشرة فلا بد من ملاحظة
المسافة بين بلده وبين ما قصد الاقامة فيه ثم بين ذلك المكان ومقصده فان هذا
كالصريح في عدم انتقاض الاقامة الا بقصد المسافة الشرعية وعدم ضم الذهاب الى الاياب
مطلقا والحاصل ان توجيه اقوالهم على وجه لا يخالف القاعدتين مشكل والحكم بمخالفتهم للقاعدتين
في خصوص المقام اشكل والحكم بغفلتهم عن مقتضاهما في هذا المقام اشكل ثم اشكل وكيف كان
فالذي يقتضيه النظر بناء على مراعاة القاعدتين ان المقدار الذي يتكرر قطعه من المسافة

المسافرة

الذي بين هذا المقيم وبين منتهى مقصده الذي يتم فيه لتوطن او لاقامة لا يعد من المسافة
المقصودة الا مرة واحدة فان قصد التكرر من اول الامر كما في مسألتنا كان ابتداء
التلبس المرة الاخيرة من التكرر ففي القاصد من مكة الى عرفة الناوي للرجوع الى مكة لا
يتلبس بسفر الاياب الا اذا اخذ في الاياب من عرفة غير قاصد فيقصر وان اتفق له التكرر بعد
ما ذهب قاصدا للرجوع اليها لمقصد كما لو فرضنا الخارج الى عرفة عزم على الرجوع الى مكة
فاتفق له ذلك كان ابتداء التلبس من زمان خروجه الى عرفة ويكون التكرر في اثناء السفر
فيقصر حين الخروج الى عرفة فعلم من ذلك ان مبدأ التلبس بالسفر الموجب للقصر قد يكون
المرة الاولى من التكرر وقد يكون المرة الاخيرة وقد يكون المرة الوسطى والمعيار فيه المرة
التي لا يريد تكرارها مرة اخرى وان بدا له التكرار فظهر من ذلك ان الاطلاقات التي في
الاوليين منافيان للقاعدتين المذكورتين واشدهما منافاة لهما القول بالاتمام على
الاطلاق المبني على ان ابتداء انشاء السفر هو للناوي لعود الى محل الاقامة زمان
خروجه منه بعد العود لا زمان خروجه منه ابتداء ولا زمان الشروع في العود اليه فان من
خرج من المشهد الى الكوفة ناويا للعود اليه والاقامة ثمانية ايام او تسعة ثم الخروج
منه الى زيارة مولينا ابي عبد الله عليه صلوات الله او الى الحلة فلا يصدق عليه
حين العود من الكوفة الى المشهد انه متلبس بسفر الزيارة او سفر الحلة وانما يصدق عليه
انه منشئ السفر للزيارة او الحلة بعد العود الى المشهد والخروج منه وقضية ان مناط العصر
شرعا ليس قصد السفر الى المحل حتى يقال انه غير متلبس بالسفر الفعلي لان السفر الفعلي
ليس عنوانا في الادلة وانما العنوان فيها من قصد مسيرة ثمانية فراسخ غير ناو للاقامة عشرة
في اثنائه وتلبس بمجرد قطع المسافة من البين اذ من يعود الى الكوفة يصدق عليه هذا
العنوان عرفا وان لم يصدق عليه انه مسافر الى الحلة او الى الزيارة وما ذكرنا من القول المختلف
التفصيل فهو مع عدم ثبوت النسبة كما عرفت ضعيف لان محل الاقامة بعد المفارقة وقصد

جديد بعد نيته عبرها من الاماكن فالمرور اليه عابرا او مقيما تمام العشرة المنوية سابقا
او اقل من ذلك او ازيد لا اعتداد به ومن نظيره ضعف ما تقدم من نقله عن الشهيد ره
في البيان واما التفاصيل الحادثة من زمن الثاني بين جماعة من متأخري المتأخرين
فاوضحها واقربها في النظر القاصر ما ذكرنا من التفصيل في جعل ضابط التلبس بالسفر الشرعي
في طي مسافة غير قاصد للرجوع قبل بلوغ المسافة ويتلوه في القرب ما ذكره شارح الدروس
ولا بأس بنقل كلامه بتمامه لكي ينبه على موارد مخالفته للضابط الذي ذكرنا قال قده
والتحقيق في المقام ان لهذا المسافر بلدا انشأ منه السفر ومقصدا سافر اليه وموضعا نوى
الاقامة فيه عشرا ومقصدا ثانيا خرج اليه من الموضع المنوي للاقامة فيه عشرا الذي بينهما
قدر المسافة ولا اراد العود ليومه او لليلته اذا كان بينهما اربعة فراسخ ثم اما ان يكون
موضع الاقامة مغايرا للمقصد الاول واقعا في طريق المسافة الاولى او عينه فعلى الاول
اما ان يكون المقصد الثاني عين المقصد الاول او غيره فان كان عينه فمن الظاهر
انه لا قصر عليه عند الذهاب اليه فان سفره الاول قد انقطع بنية الاقامة في ذلك
الموضع ولم يتجدد له سفر آخر وان عليه القصر عند العود الى بلده سواء رجع الى موضع
الاقامة ام لا اذا لم ينو الاقامة فيه او في غيره مما دون المسافة من حين العود وان كان
غيره فاما في جهة البلد او في جهة المقصد الاول او في جهة اخرى فعلى الاول لا قصر
ذهابا وكذا عودا ان لم يبلغ ما بين موضع الاقامة والمقصد الاول مسافة وعليه القصر
عودا من المقصد الى ... الاول الى البلد ان لم يعزم على الاقامة
عشرا فيما دون المسافة ... وان بلغ ما بين الموضع والمقصد
الاول مسافة فان لم يرد العود الى موضع الاقامة الا بعد الوصول الى المقصد
فعليه القصر فانه في الحقيقة سفر الى المسافة لا الى ما دونها وان اراد العود ثم العود
الى المقصد لم يقصر الا في العود الى المقصد وعلى الثالث ان اراد العود الى موضع الاقامة

الشهيد

ثم السير

ثم السير الى المقصد الاول فلا قصر ذهابا ولا ايابا ما لم يبلغ ما بين موضع الاقامة والمقصد
الثاني مسافة والا قصر اذا كان مجموع ما بين الاقامة والمقصدين مسافة وعلى الثاني
من الترديد الاول اعني ان يكون موضع الاقامة عين المقصد الاول فان اراد العود
من المقصد الثاني الى البلد فلا قصر لا ذهابا ولا ايابا ما لم يبلغ ما بينهما المسافة وان لم
يرد العود واراد الارتحال من ذلك المقصد الى بلده من دون اقامة عشر فعليه القصر
لا فرق في المقامين بين ان يكون المقصد الثاني في جهة بلده او في خلافها او فيما بينهما
ثم ان حكم المقصد الثاني حكم الذهاب فكلما كان عليه القصر في الذهاب كان عليه فيه
وكلما كان الاتمام فيه كان عليه ايضا كلامه رفع في الخلد مقامه فتأمل كي تنبه على
موارد المخالفة للضابط المذكور هذا آخر ما اردنا ذكره من مباحث الصلاة
وبه تم الجزء الثاني من اجزاء كتاب لوامع الكلمات الجامع لما افاده شيخنا الانصاري
طيب رمسه من المباحث الفقهية مما لم يسبقه اليه احد ممن تقدم عليه من التحقيقات والتدقيقات
وقد فرغ من تأليفه وتسويده العبد المبتلي العاثر محمد بن جعفر بن باقر في ارض الغري
في عشية يوم الاربعاء الثاني عشر من شهر صفر من شهور سنة ١٢٨٩ سنيا وقد فرغ لاخذ

بتوفيق حضرت واحد الاحد الحقير العاصي
اقل الطلاب حاجي محمد النهاوندي ...
الدعاء لناظريه تمام
تاريخ شهر رمضان المبارك
سنة ١٢٩٨

